في الثقافة والثقافة الكونية

كمال عمران (*)

إنّ الكلام على قيمة الكونية في هذا العمل الذي نقترح إنما يدخل في الإطار الثقافي ويسعى إلى فهم العلاقة بين نوعين من الثقافة

- الأول كوني وليد
- والثاني ذاتي تليد.

وليست الكونية في هذا السياق معنى مفتوحا يقترن بالقدرة عند المبدع مهما كان وصفه وزمانه ومكانه وعرقه ولسانه، على الانطلاق من الذاتي إلى الموضوعي إلى العالمية. وبديهي في هذا المعنى أنّ القدرة على التجذر في المنابت الأصلية هي المطية للعروج إلى القيم البشرية الأصيلة. ولهذا ربط القدامى الأديب الخالد (وكان الأدب في العصور القديمة في تاريخ الأفكار هو الثقافة بوصفه الأخذ من كل شيء بطرف) بخاصية ملازمة وهي أن يصل نفسه بكل النفوس ومجتمعه بكل المجتمعات وعصره بكل العصور.

"الثقافة الكونية" مصطلح جديد لم يعرف له الوجود البشري نظيرا على النحو الذي تبلور في الفترة المعاصرة إذ لم تبق الظاهرة على ما كانت عليه وقد نطق ابن خلدون عن ذلك تعبيرا فصيحا عندما تطرق إلى ولع المغلوب بتقليد الغالب فجعل القوة المادية معبرا إلى الجاذبية الثقافية ولقد تحول المفهوم من السياق القديم - زمن ابن خلدون- إلى السياق الحديث والمعاصر. هذه القاعدة صالحة في البنية القديمة بما تميّزت به من خصائص. أما الثقافة الكونية فهي مصطلح انبثق عن النقلة الخطيرة التي عرفتها أوروبا وقد أفضت إلى تلازم عضوي بين الاقتصاد والثقافة. فوجب أن نحدد هذه العلاقة بالوقوف على المصطلحات.

الثقافة في هذا الإطار هي النشاط المادي والذهني معا وهي لا تنهض إلا على البعد الانتروبولوجي والاجتماعي والمجتمع هو المولد للدلالة الثقافية لأنّ الصلة بين الإنسان والمجتمع صلة جدلية (1). وانضاف إلى المرجعيتين السابقتين مرجعيتان جديدتان هما البيولوجية والرقمية فأصبحت المساحات فسيحة بالقياس إلى الممكن المرجو من الثقافة.

يعرف الإنسان بظاهرة التخارج extériorisation اندفاقا يفضي إلى الظاهرة الاجتماعية فيمكن الجزم هنا بأنّ الإنسان هو الذي يوجد المجتمع.

ويعرف المجتمع وهو وليد النشاط الإنساني وجودا

*) جامعي، تونس

موضوعيا يتّسع بالقوانين الضرورية وهي تفرض على الإنسان فرضا هي حالة التوضيع objectivation ولها أن تحوّل المخلوق إلى كائن متمتع بالقوانين الذاتية.

ولما كان الإنسان كائنا اجتماعيا فإنه في صلب المجتمع مدفوع بالطبيعة إلى علاقة تأثير جوهرية قوامها الغذاء الذي يجده الوعي الذاتي في الوعي الجماعي، هي حالة الدخلنة Intériorisation وما تقتضيه من انفعال بين الإنسان والمجتمع في مستوى الوعي.

لهذه المراحل علاقة بالبعد الثقافي لأنّ الإنسان يجتهد دوما في بناء التوازن عبر النشاط المتجدد داخل العالم الذي يعيش. ويتسنى أن نقول إنّ الإنسان يولد بمقتضى عالم بيولوجي ولكنه هو الذي يبدع العالم الثقافي.

إنّ الغاية من الكون الثقافي هي توفير البنى الصلبة لتدرأ عن الحياة البشرية ما هو في الكون البيولوجي ناقص. والمقارنة بين عالم الإنسان وعالم الحيوان هو الذي يؤكد وظيفة الثقافة في التأسيس والبناء وفي السيرورة والاستحالة. فالثقافة نتاج بشري ذاتي وهي بلا جدال ثابت ومتحوّل وإلا قصّرت في نحت الكون البشري الملائم وإنّ طبيعة الثقافة التي أوجزنا هي التي تخوّل الوصول إلى استنتاج خطير هو أنّ المجتمع جزء من الثقافة (2) وهو ما يدفع إلى الربط بين عناصر متلازمة، الثقافة والمجتمع والإنسان وهي تضفي على هذه العناصر صفة الموضوعية وهو ما يطلق عليه: «التنشئة الاجتماعية» Socialisation وتكمن النتيجة السريعة لهذه العلاقات في تأكيد الصفة البشرية عند الوقوف على الحياة الاجتماعية والثقافية. فليست أقانيم المجتمع - الدولة- الأسرة- الاقتصاد . . . ساكنة، إذ لها سيرورة بها تحافظ على مرجعيتها الإنسانية.

وليست الثقافة كونا اجتماعيا خاصا بالأفراد، إنّها موضوعية حسا بالمعنى الذي يجعلها قائما مشتركا. فالعالم الثقافي ليس نتاج المجموعة فقط ولكن الاعتراف الجماعي هو الذي يضمن له كذلك واقعه المستمر (3). يضطلع مفهوم التنشئة الاجتماعية بدورين جوهريين، الأول هو النهوض بالتعليم أي بسيرورته، والثاني هو التقمص الذي يحمل الأفراد داخل المجتمع على ممارسة الدلالات الاجتماعية ذهنيا وماديا ولا يتسنى تحقيق هذين الدورين إلا متى تمّ التناظر بين عالم المجتمع وعالم الفرد. ويصبح هذا التناظر مقياسا على نجاعة التنشئة الاجتماعية.

أفدنا إفادة جمة من دراسة بيتر برجر «الدين في الضمير المعاصر» أو «القرص المقدس» لأنها نحتت نحوا اجتماعيا انتروبولوجيا وكشفت عن الخصائص التي تربط الإنسان بالمجتمع ودلت على الوظيفة الثقافية. ولن يكون خروجنا عن المعطى الديني في هذا العمل كبيرا إذ البيئة التونسية إسلامية تقليدية تكاد تكون أحيانا معتقة ولن نتزاح كثيرا عن روح الدراسة لبرجر لأنّ الثقافة الكونية كما بشرت بها أوروبا وكما رعاها الغرب وفرضتها علمانية نجحت في الفصل بين المقدّس والدنيوي والروحي والمادي والديني والسياسي وبنت منظومتها على إخراج الرموز والمؤسسات الاجتماعية من المحيط الديني إلى المحيط المدني فوجب تأمل مصطلح الثقافة الكونية لأنه كان في فجر القرن العشرين يتهيّأ لبحتل الموضع الموجّه انطلاقا من القيم الإنسية ذات المنابت الأوروبية.

ما يحول دون الكونيّة من الخارج في الثقافة الكونية :

لا يمكن أن يغفل الباحث في الثقافة بصفة عامة وفي الثقافة الكونية بصفة خاصة عن المآثر المتولدة عن كسر الحواجز بين المسافات وعن التسارع في إثراء الحياة البشرية بتطوير الوسائل والطرق في قطاعات ترفع للإنسان شأنا وتوفر له المناخ الملائم لحياة طيّبة وهذا ما يدفع إلى التفاؤل بالبعد الإنساني. فعلى قدر وعي الوظيفة الخطيرة التي تضطلع بها الثقافة الكونية في حياة الناس منذ نشأتها واشتداد عودها وقد بدأت مشروعا مع النهضة الأوروبية ثم سرعان ما تحولت إلى واقع وإلى إستراتيجية سعينا إلى الوقوف على هذا التحوّل بالنظر إلى الثقافة التابعة قياسا إلى الثقافة الجامحة.

الثقافة الجامحة هي ثقافة أوروبا ثم الغرب ثم ما ظهر من معالم متصلة بالعولمة أخيرا والثقافة التابعة هي ثقافة البلدان المستعمرة ثم بلدان العالم الثالث ثم البلدان الصاعدة لمن استمسك بالحبل الداعي إلى الأخذ بأسباب التقدم منها.

من المرتكزات التي قامت عليها الثقافة الكونية، الأوروبية المنابت الغربية الفروع، أنها لا تبقي من الثقافات الأخرى، المستضعفة، إلا ما يخدم مصالحها وما يساهم في إثرائها، ففيها عنصر ينهض على الهدم من وراء حجاب إذ هي تهدد وتحرج وتقبل بالكسر وقد بنت الصلة بالثقافات الخاصة على أساس «الغزو» والمواجهة وهي تقصد بلا هوادة إلى النواة الثقافية في المستوى الأخلاقي والأسطوري والديني فضلا عن المستوى الجمالي والمادي.

إذا قدّمت الثقافة الكونية علاجا حداثيا ارتقت به البشرية فإنها لم تخل مع ذلك من القاعدة الحضارية المقابلة بين المركز والمحيط، فليست المصطلحات الاقتصادية مقصورة على المعاش وعلى ما يحيط به في عالم الاقتصاد الحداثي، إنّ لها أثرا في الثقافة أيضا فلا عجب أن نلمس جوانب إيجابية وأخرى سلبية. السؤال المطروح في هذا السياق: كيف تتعامل الثقافات الخاصة مع الثقافة الكونية؟.

المعطى الأول في معالجة هذه المسألة يرتبط بالموروث، فهل يمثل الماضي عبءا يحول دون طلب التقدّم من مظانه؟ يحمل السؤال معضلة عسيرة تلخص في وظيفة الموروث بالقياس إلى الهوية، هما توأمان لا يفترقان وإن دبّ الخلل في عنصر دبّ إلى العنصر الثاني الاهتزاز.

تسلّط الثقافة الكونية على القاع الثقافي الأثير في الحضارات العريقة قديما نوعا من الاستنزاف هو كالانجراف يذهب بالتربة الصالحة، وعلى الثقافة الذاتية أن تعالج مسألة الموروث وأن تفضّ الإشكال حوله فتفصل بين ما هو عبء فيه يعطل وما هو حافز.

المعطى الثاني هو المعادلة التي تواجه الثقافة الذاتية، الطرف الأوّل فيها يتصل بالتقدّم وهو ضرورة من الضرورات بل إنّه أضحى في المصطلحات الجارية «تصوّفا» بالمعنى الذي يفيد الوجد، والطرف الثاني هو العودة إلى الأصول والمحافظة على الجذور (4).

ويتسنى أن نضع محاور الإصلاح في تونس في نهاية القرن 19 م في هذا الإطار وقد جرى على هذا النحو منذ النصف الثاني من الفترة نفسها على لسان خير الدين التونسي وأحمد بن أبي الضياف وبيرم الخامس ومحمد السنوسي وسالم بوحاجب... وقد كان هذا الجيل من الرواد يركن إلى الممكن كما تراءى لخير الدين وهو مراعاة حقوق الحاكم في ظل تقاليد سياسية عرفت «الانفراد بالمجد وإرهاف الحدّ» والدعوة إلى حقوق المحكوم في دائرة السلطة القائمة، فلا ضير أن تمثل العلاقة بين الثقافة الكونية والثقافة الذاتية صلة بين «التقدّم الأوروباوي» و«الشريعة الإسلامية» فجاءت حركة الإصلاح نداء إلى التمدّن بالاقتباس القائم على ما يوافق الشريعة (5). وهل من وجه لتحمل «الشريعة» الإسلامية وهي المهزوزة بالتقليد لدى «العلماء» المدرسين (وكأنّا نكتفي بالتدريس إلا الحالات شاذة عرفت الترقي في مناهل العلم) المضامين الحداثية في التمدن الأوروباوي؟

المعطى الثالث إشكالية حادة تلخص في الدور المزدوج الذي تضطلع به الثقافة الكونية هو الدور الحضاري المعرفي من جهة والدور السياسي العسكري من جهة ثانية، وما غاب بين هذين البعدين أو ما اندسّ وتكتّم هو البعد الاقتصادي. وحقيق هنا أن نستعمل العبارة المستجدة وهي «الإنسان ذو البعد الاقتصادي» «Homo economicus» أو الإنسان ذو الجوال «Homo Mobilus»وهو مصطلح يختزل المراحل الانتروبولوجية والانتوغرافية بدءا بالإنسان ذي اليد homo faber إلى الإنسان ذي الفكر homo sapiens إلى الإنسان ذي اللذة homo ludens وصولا إلى المرتكز الاقتصادي.

لقد تبلور البحث عن «الشخصية» في الثقافة الذاتية بالعودة إلى الماضي وبالتنقيب عن المخزون المتوارث

سعيا إلى المطالب الوطنية، وهو ما يدفع إلى النظر في أحوال الموروث وفي الطاقة لدى أصحابه على خوض غمار الحياة الحداثية.

المعطى الرابع هو سؤال يطرح انتروبولوجيا: كيف تلتقي الثقافات المختلفة دون أن تتنازع تنازع الفناء؟

الجواب عن السؤال يرجع إلى تأمل في الإنسان، إذ الإنسان غريب عن الإنسان ولكنّه من جهة أخرى يرى أنّ التماثل حقيقة بشرية، هذا البعد هو الكفيل بإنارة ظاهرة ثقافية تتنزل في الظرف التاريخي الذي نشتغل عليه.

لقد توهمت الثقافة الأوروبية ثم الغربية أنّها نسغ الكونية وأنّها تمتلك من الخصائص ما يجعلها الثقافة الوحيدة في الكون إلا أنّها أدركت فيما بعد أنّ للثقافات الأخرى المستضعفة خصائص وميزات وأنّ الثقافات القديمة العريقة قد تسعى إلى النهوض والانبعاث. فبات من الضروري القول بالتعددية الثقافية والقول هنا مطيّة للموقف يحمل دوما شكلا عدوانيا أو تنافسيا.

أليست المسافة بين مجالين مرتبطين بالثقافة الكونية هما الدافع إلى مزيد من التأمّل في الشأن الثقافي؟

- الأول هو اقتران هذه الثقافة بأوروبا وبالثورة العلمية والفلسفية والصناعية فجاءت الثقافة الكونية في لبوس أوروبي اتّسع شيئا فشيئا إلى الرداء الغربي.

ونكاد لا نفهم طبيعة هذه الثقافة إذا أغضينا عن الجانب الاقتصادي فيها. هذا الجانب هو المفسّر لكثير من الأحوال والمواقف فضلا عن الايديولوجيا والتصورات والمفاهيم. وفي صلبه نضع التوق في أوروبا إلى الاستعمار وإلى التعاظم ويوشك الباحث ألا يقف على ما يفصل بين الكبرياء والجبروت والدوافع الاقتصادية فالصلة بينهما حميمة دقيقة.

- المجال الثاني لاحق وهو التفطن إلى الاختلاف الثقافي وقد تأخّر لأنّه اختفى عندما كانت الثقافة الكونية باللون الأوروبي مهيمنة دحرت أو كادت عناصر الخصوصية في الثقافات التي اكتسحت فتولّد مظهران من المثاقفة:

- الأوّل هو الذي ساد عند أصحاب الثقافة الكونية ذات المنابت الأوروبية وهو ينهض على التمايز بين ثقافة مسيطرة وثقافة مسيطر عليها.

- والثاني هو الذي إليه تاق أصحاب الثقافة الذاتية وهو يتشوّف إلى التكافؤ بين الأنا والآخر ولعل التشوّف سراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء لأنّ الارتباط العليّ بين الثقافة والمصلحة الاقتصادية موجّه وهو جدول (paramètre) في الكون الأوروبي الغربي.

أليس الحجاج حول «الثقافة» و«الثقافة الكونية» مشروعا تكاد أبوابه لا تغلق؟

المصادر والمراجع

1) Peter Berger, la religion dans la conscience modene, essai d'analyse culturelle, éd centurion, 1973 , p 28-29

2) المرجع السابق، ص 29

3) نفسه ص 35

4) انظر Chadly Fitouri, Biculturalisme et éducation, éd. Delachan et Niéstlé, Paris 1983, p. 20-21.

5) انظر، خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، بيت الحكمة، تونس 1990، ص 134.

باريس في عيون «مثقّف» القرن التّاسع عشر: الاستطلاعات الباريسية لمحمّد السنوسي أنموذجا

جمال الدين دراويل (*)

مدخــل :

مثّلث الرّحلة في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية رافدا أساسيا وآلية من آليات اكتشاف الآخر والتواصل معه أخذا وعطاء.

وغالبا ما كانت الرحلة المناسبة الأهمّ لوعي الآخر والتعرّف على منظومة أفكاره وعوائده وتقاليده ونمط عيشه، ونظرته إلى العالم. وأصبح أدب الرحلة مكوّنا من مكوّنات هذه الثقافة وغرضا قائما بذاته من أغراضها.

وهذا ما يفيد أن الثقافة العربية الإسلامية انبنت في فترات التأسيس والازدهار على الانفتاح على الآخر وعيا أنّ العقل والحكمة موزّعان على جميع الثقافات وعلى مختلف التجارب الحضارية. فلا ثقافة ولا تجربة حضارية تمتلك حق الاستئثار بالعقل والحكمة والفضيلة الأخلاقية، والمنجزات الرّاقية.

وحين ذهل العرب والمسلمون عن هذه الحقيقة التاريخية والسيولوجية، وآثروا الانغلاق على أنفسهم توهّما أن ما أنتجه القدامى يتضمّن الكلّي المعرفي ويوفّر كلّ الحلول لكلّ المشكلات حالا ومآلا، عرفت الثقافة العربية الإسلامية مسارا تنازلياً وأصبحت على مدى قرون متعاقبة أشبه بالأرض الموات.

وتشكّل الوعي العربي الإسلاميّ الحديث على أساس هذه الحقيقة، ومثّل سؤال التقدّم: لماذا تقدم الأوروبيون وتأخر المسلمون؟ محور اهتمام الفكر الإصلاحي ونقطة ارتكازه.

على هذا الأساس بدأ منذ أواخر القرن الثامن عشر وإلى القرن التاسع عشر، بروز وعي جديد بالآخر المختلف واستعادت الرحلة باعتبارها وسيلة اكتشاف غير العربي وغير المسلم، وأداة لا غنى عنها يطلّ منها المصلح على أنماط في الاجتماع البشري مغايرة وعلى رؤية للعالم مختلفة، مكانتها من جديد بما هي آلية ضروريّة للتثاقف والتواصل مع الآخر الثقافي والحضاري، بغاية الاستفادة من خبراته ومهاراته ومبتكراته.

ومن ثمّ صار التطلّع إلى الأنموذج الأوروبي الذي

---

*) جامعي، تونس

فرض إيقاعه وثبّت ظفره وغلبته وأقنع بنجاعة اختياراته، وصفة لازمة لتجاوز التخلف الجاثم على المجتمعات العربيّة الإسلامية، إدراكا من بعض إصلاحيّي القرن التاسع عشر لضرورة تحرير المعرفة العربية الإسلامية من أسر الأطر المغلقة للثقافة التقليدية وتخليص المجتمعات العربية من ثقل الصور النمطية المستعادة، والنّظم الجاهزة والصّالحة لكل الأزمان والأمكنة.

1 – من الحجاز إلى باريس :

يعدّ الشيخ محمد السنوسي (ت 1900) من أبرز متأخري إصلاحيّي القرن التاسع عشر في تونس وأكثرهم رحلة (زار فرنسا، إيطاليا، الأستانة، الشام، الحجاز،) وإنتاجا (خلاصة النازلة، مسامرات الظريف، الرحلة الحجازية، الاستطلاعات، مطلع الدراري، الرياض الناضرة، غرر الفرائد، نظام المدنيّة المفيد...) (1) .

احتكّ بالشيخ سالم بوحاجب (ت 1924) المعدود من أشهر مدرّسي جامع الزّيتونة المتنوّرين، إذ قال في حقّه الشّيخ محمّد عبده «لو كان لحركة الإصلاح في المشرق في بداية نشأتها علم بهذا الرّجل لكان له فيها شأن عظيم» (2).

كان السّنوسي وشيخه بوحاجب من أبرز مناصري الشّبّان التونسيّين من جماعة الحاضرة التي تأسست في 1888 ومن أشهر محرّريها، علما أنّ هذه الجريدة كانت ملتقى جيلين (جيل آخر الإصلاحيين وجيل الدّفعة الأولى من تلاميذ المدرسة الصادقية) وتقاطع ثقافتين (زيتونية تقليدية وصادقية تحديثية)، وجسرا إلى المستقبل.

مثلت الرحلة عاملا أساسيا من عوامل سعة أفقه الفكري وكانت قادحا لبداية تنصّله من المرجعيات الفكرية القديمة ومن الأنموذج المجتمعي التقليدي (أوليس تغيير وجهته من الحجاز (الرحلة الحجازية) إلى باريس (الاستطلاعات الباريسية) مؤذنا بذلك ؟

وإلى جانب تغيير الوجهة من الحجاز إلى باريس يلاحظ المتمعّن في رحلات السنوسي :

أ تغيير العنونة من الرحلة إلى الاستطلاع، ونحسب أنّ مفردة «الاستطلاع» تنطوي على شحنة دلالية متّصلة برغبة السّنوسي في الاطّلاع والكشف عن منتجات النّظام الاجتماعي والتقدّم العلمي الذي عرفته أوروبا الحديثة، في سياق بحثه كسائر الإصلاحيين عن جواب للسّؤال المركزي الذّي طرحته الإصلاحية العربية خلال القرن التاسع عشر.

ب المبادرة إلى تدوين مشاهداته في باريس بدقّة وشمولية، وتيقّظه إلى الحاجة إلى اكتشاف الآخر في موطنه ومعرفته من الدّاخل. فإذا كان ابن أبي الضّياف قد خصّص 14 صفحة من كتاب الإتحاف لباريس وفرنسا (من ص97 إلى 110) ج 4 طبعة وزارة الثقافة تونس 1999)، وبيرم الخامس 145 صفحة (من ص 1874 إلى 2019 من الجزء الخامس المخصص للأقطار المسيحية طبعة بيت الحكمة تونس 1999) فقد أفردها السّنوسي بكتاب خاصّ ضمّ 278 صفحة طبعته المطبعة الرسمية العربية تونس 1310هـ/ 1892م، وسمه بالاستطلاعات الباريسيّة.

ج – تركيزه كما- سنوضح لاحقا –على طرق التفكير وأنماط السلوك وأساليب العمل والحياة اليوميّة، بدل الصورة الإجمالية التي تركّز على الجهاز السياسي والتنظيم الإداري والعسكري كما في بعض الرحلات السابقة (3) (انظر ابن أبي الضياف (أحمد)، اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الزمان، وزارة الثقافة الدار العربية للكتاب، تونس 1999، ج3، ص97 إلى ص 110).

أوّلاً تؤشّر هذه المعطيات والقرائن على بداية تبدّد ذلك الإحساس الذي كان «مثقف» القرن التاسع عشر يعتقد من خلاله بفكرة تفوّق الإسلام ونمذجة «الأنا» الحضارية، مثلما اعتقد كثير من أسلافه في القرون الماضية، على قاعدة أنّ «اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم»؟ (4) كما عبّر ابن تيمية في مُؤلّف كتبه في مرحلة التأزم الفكري، بالنظر إلى ما أصاب الثقافة والدولة من تفكّك وما تعرّضت له المجتمعات العربية الإسلامية من ضربات خارجية.

أوّلاً يكشف هذا التوجه عن بروز وعي جديد بإمكانية ممارسة ممانعة ناجعة وذات فاعلية إزاء الاعتراف بالهزيمة الحضارية أمام الآخر، تنطلق في المقام الأوّل من معرفة الآخر معرفة موضوعيّة دقيقة، والوقوف على مكامن القوة لديه، وتوظيف ما أنتجه من معارف ومهارات ومبتكرات وأساليب ناجعة في المعاش، وتنزل ذلك منزلة البوصلة أو الميزان الذي به تتمّ إعادة تشكيل الوعي بالذات عبر معرفة ما بحوزتها من أسباب الكينونة التاريخية والحضارية المحفّزة على تأكيد الذّات من جديد عملا بقاعدة «من يضرب بالمعنى يقتل به» المعبّرة عن الرغبة في توظيف المعرفة الحديثة، والاقتباس من عناصر القوة في النظامين الاجتماعي والسّياسي الحديثين، لاستعادة المجتمع العربيّ الإسلامي ذي البنى التقليديّة توازنه وعافيته بعد ما أصيب به من وهن وتداع، بغاية امتلاكه القدرة على استرجاع السيادة المفقودة، والدّخول بثقة وتبصّر في مجرى التاريخ، والإسهام الجدّي في تنشيط الحركة الحضارية، لا على الممانعة المنكسرة من الداخل والتي تحوّلت بفعل تفاقم الإحساس الحادّ بالهزيمة إلى ممانعة ضدّ العصر والتاريخ، وإنّما على أساس التكافؤ والندية والاستعداد لتطور الذات.

وتجدر الملاحظة إلى أنّ هذا الاستنتاج لا يصدق إلاّ على قلّة من إصلاحيي القرن التاسع عشر، إذ التفاوت بينهم في الوعي بالذات وبالآخر وبالتاريخ كبير.

فالفرق شاسع بين الاعتقاد بأن التقدم الأوروبي لا يعدو أن يكون تطبيقا (بصورة جديدة) لمبادئ الإسلام التي ذهل عنها المسلمون كما لدى غالبية المصلحين، والوعي بأن التاريخ البشري دورات خاضعة لنواميس وقوانين يستوي أمامها المسلم والنصراني واليهودي والبوذي، وأنّ بناء العالم إنجاز جماعي ومشروع تعدّدي، بعيدا عن روح المكابرة والاستعلاء، وعن هواجس التوجس والإدانة والصراع كما لدى السنوسي وقلّة من المصلحين (خير الدين، سالم بوحاجب، بيرم الخامس).

2 – من معاينة التّنظيمات إلى متابعة اليـوميـات :

اللاّفت للنظر أنّ زيارة السنوسي إلى باريس تمّت بطلب منه ضمن فريق أرسلته الدولة التونسية في صيف سنة 1889 (بعد 8 سنوات من انتصاب الاستعمار الفرنسي) لتمثيل تونس في معرض باريس الدولي. وكانت رحلة السنوسي لمدّة شهر واحد (انظر ص 4).

قسم السنوسي كتابه الاستطلاعات الباريسية إلى أربعة مناظر :

- **المنظر الأول** في الأصول السياسية (من ص13 إلى ص 42)
- **المنظر الثاني** في اجتماعات الأهالي العمومية والزيارات الشخصية والمنافع الخيرية (من ص 43 إلى ص 90)
- المنظر الثالث في أحوال المعارف (من ص 91 إلى ص 153).
- المنظر الرابع في المعرض والمعروضات (من ص 154 إلى ص 274).

ويمكن أن نفهم تبسّط السنوسي في المنظر المتعلّق بالمعرض والمعروضات بالنظر إلى أنّ زيارته إلى باريس كانت في أساسها لهذا الغرض، ولكنّ المتأمّل في الكتاب يلاحظ توسّعه في وصف الحياة اليومية في باريس وحرصه الواضح على معاينتها بنفسه في تفاصيلها ودقائقها.

فقد أبدى اهتماما ملحوظا بالنظام الصحّي الحديث في باريس وما كانت عليه المستشفيات من نظام وترتيب وعناية بالمرضى (ص 76) في (التدفئة والتبريد ونظام الأكل) والمراقبة والمتابعة (ص 77)، وتوقّف عند اهتمام الفرنسيين بالفئات ذات الاحتياجات الخاصة التي غفل عنها المجتمع التقليدي إلى حدّ التهميش كالعميان والصمّ والبكم والمجانين (ص -101-78

103) ومحلات اللقطاء (ص 86). ملاحظا أن هذه الفئات استطاعت بفضل ما وجدته من عناية ورعاية قائمة على أسس علمية ونزعة إنسانية أن تستعيد ثقتها بنفسها وتكتسب من المهارات والخبرات ما به ساهمت في تغذية النهضة والتقدم، بدل أن تكون عالة على المجتمع ومصدر أخذ واستهلاك فحسب، منتبها إلى أنّ المجتمع الباريسي -شأنه شأن المجتمعات الأوروبية- قام على الاستفادة من جميع مكوّناته، وتوظيف مختلف طاقاته، على قاعدة المواطنة المعبّرة على مركزية دور الفرد في النسيج الاجتماعي الحديث، لا على النزعة التفاضلية والنّظرة التّراتبية التي أنتجها المجتمع التقليدي.

كما يلاحظ تركيز السنوسي على ما اتسمت به باريس من نظام وتناسق وجمالية في معمارها، من خلال تسليط الضّوء على (تقاسيمها وطرقها ص11) وعلى حدائقها وإدارة الكراريس (العربات) (ص37)ونظام السّير بها.

وانتبه السنوسي إلى أنّ التمدّن والتحضّر لا ينبغي النظر إليه في نتائجه المتمثلة في التقدم العلمي والتقني والازدهار الاقتصادي فحسب، إذ التقدّم في أساسه وجوهره ذهنية حديثة انبنت على المنهج العلمي والتعاقد الاجتماعي والمنزع الإنساني والذائقة الجمالية الرفيعة.

من هذا المنطلق انبرى السّنوسي إلى وصف سلوكات الفرنسيين في المحلات العمومية، إذ تكشف هذه السلوكات -كما بيّن- على مقدار التمدن والتحضّر الذي أحرزه الفرنسيـون في معاملاتهم وعلاقاتهم.

وهذا ما يفسّر اهتمامه بالمقاهي والتياتروات (المسارح ص 44) والمراقص وذكر أسمائها العديدة لبيان انتشارها في مختلف أنحاء باريس خاصة وفرنسا عامة، ومنزلتها لدى الفرنسيين والأوروبيين في الارتقاء بالأخلاق والذوق وتركيز أسس المجتمع المعاصر، واصفا باستحسان عرضا حضره، ملاحظا أن المسارح «مجامع تهذيب الشعب وتربيته» (ص34) وأنّ في بعضها روايات (مسرحيات) يراد منها التسلية ببعض الغراميات، لما فيه من تنشيط النفوس وتعليم بعض آداب المحبّة التي تنشأ عنها كثير من الخصال المحمودة من الشجاعة والنظافة وكتم السرّ ولطف المعاملة، (ص46).

وأشاد السنوسي الشيخ الزيتوني بالمراقص لما «لها من اعتبار في الاجتماعات الأوروبية تبعث على الإسراع إليها، إذ تقام إكراما للأضياف أو لجمع الصدقات، . . . ومن أعظم أصولها انتظام طاقم الموسيقى التي ترتبط بها حركات الرقص الموزون» (ص 52).

وفي معظم ردحات الكتاب، كان السنوسي يبذل ما في الوسع لبيان أن هذه الأشكال التعبيرية التي عرفها المجتمع الباريسي الحديث لها جذورها وخمائرها في الحضارة العربية الإسلامية، معبّرا من خلال ذلك عن تعامل جديد -من شيخ زيتوني- مع الأنماط المعيشية المستجدة التي أفرزها المجتمع الحديث، ينظر إليها بعقلانية وواقعية بعيدا عن هواجس الاستعلاء الموهوم وروح الإدانة، إدراكا أن الفكر العربي الإسلامي ليس وحده -كما تشيع النظرة السلفيّة- وعاء الحكمة، وأنّ الأنماط المعيشية للمجتمع التقليدي، ليست في كلّ الأحوال مستودع الفضيلة، ومستقرّ الأخلاق الحميدة من المعاملات والعلاقات.

على هذا الأساس جاء اهتمام السنوسي بنظام البيوت الخاصة والإدارات العامة في باريس، لافتا النظر إلى أنّ التزاور في أوروبا «على غاية من الترتيب وله أوقات مخصوصة» (ص 63).

ومن ثمّ جاء «اهتمامهم بالأوقات وصرفها في الشغل الصحيح» (ص 63) عاقدا مقارنة بين ذلك وبين ما يحدث في كثير من البلدان الشرقية، حيث «ترى أصحاب الحاجات في عذاب الانتظار في جميع الأطوار» (ص 63)، فيما قام نظام الإدارة العمومية في باريس خاصة وأوروبا عامة على التخطيط والترتيب واحترام المواعيد وإعلاء شأن المواطن «فلهم أوقات يرسمونها للمقابلات، أسبوعية ويومية ساعتها معيّنة من يوم القبول يقبلون فيها كلّ وارد، وماعدا ذلك فإن

المحتاج لمقابلة أحد في غير ميعاده يرسل له بطلب تعين يلاقيه فيه فينتظره، وهم يحتفظون بضبط هذا الوقت، والتقدم عليه ولو بأدنى حصة يعدّ من الاستعجال وربما لم يقع قبوله على حسب الوعد» (ص63).

ومن نظام المؤسسات العمومية في سيرها اليومي انتقل السنوسي إلى وصف الضيافات الخصوصية في المنازل الباريسية مبينا أن عادة الباريسيين والأوروباويين بأنّ مداخل بيوتهم توجد بها معالق للثياب حتى إذا دخل الضيف يعلق فيها ثوبه الخارجي وإذا دخل على الجمع خلع قلنسوته، ويتقدّم لقبوله صاحب البيت بالمصافحة وربما قدمه ليعرّف به من حضر ممن لم يعرفهم سابقا وحيى جميعهم بالمصافحة.

وأمّا ترتيب موائد الأكل فهو على النمط المستحسن بالجلوس على الكراسي المرتبة بحيث أنّ صاحب الدعوة يعيّن لكل واحد من الحاضرين كرسيه، ولاحقّ للضيف في الجلوس قبل الإذن من صاحب الدعوة، ومراتب الجلوس معتبرة بحسب مراتب الجالسين وحقّ الضيف معتبر عندهم... فكل واحد من الجالسين يختصّ بمنديل وصحن وسكين وملعقة وشوكة وقبل حضور الطعام تعرض على الجالسين جريدة(قائمة) بيان ألوان الطعام الحاضرة ويدار عليهم فيتناول كل واحد بغيته وكلما تغير اللون تغير الصحن... ويقدمون الشربة ثم اللحوم ثم الخضر ثم المخلّلات ثم الحلويات ثم الفواكه» (ص 65). «وبعد الفراغ من الطعام يتجالسون على المحاضرات وتُضرب البيانو بأحسن النغمات وفي أثناء المسامرة، يديرون من مسخنات الشاي أو القهوة في البرد، والمبردات الثلجية من مشروبات الفواكه السكرية في الحرّ» (ص 65).

وتسنّى للسنوسي الاطلاع على ما وسمه بـ «الأماكن الخيرية المؤسسة في باريس وأوروبا بحكم واجبات الإنسانية» كإطعام الفقراء وتغذية رضعائهم وتعليم أبنائهم ما يحتاجون من العلوم والصنائع ومداواة المرضى، ... ملاحظا أنّ أعضاء إدارة هذه الأماكن من النساء خاصة ولكل واحدة منهن شهادة حصلت عليها بامتحان الكفاءة في المعالجة (ص 70) لبيان أنّ هذه المؤسسات الخيرية تشتغل على أساس علمي وحرفي.

ولم يغفل السنوسي عن وصف مشاهداته في كلية الطب (مكتب الطب) (ص95) والكلية العسكرية (مكتب الحرب ص95) ويشيد بتعليم المرأة مثلها مثل الرجل (ص94) كما تبسّط في ذكر كليات اللغات والترجمة (ص 108 - 109 - 121) واهتمام الفرنسيين البالغ بهذا الشأن، بغاية معرفة الآخر وحسن التواصل معه.

وهذا يدّل على إدراك السنوسي أن الباريسيين والأوروبيين بوجه عام قد اخترق ذهنيتهم المنهج العلمي، فأخضعوا حياتهم لمنتجات العلم والمعرفة الحديثة وساروا على نهج التعاقد الاجتماعي، تعبيرا عن عقلنتهم لهذه الحياة في شتّى مجالاتها.

الخــاتمــة :

يمكن الجزم بأن «الاستطلاعات الباريسيّة» أول مؤلف تونسي مفرد يخصّصه صاحبه لمعرفة «الآخر الغالب» من الدّاخل، دونما تركيز- كما لدى معظم إصلاحيي القرن التاسع عشر- على التنظيمات السياسية والعسكرية، ممّا يبيح القول إنّنا -من خلال هذا الكتاب- مع بدايات وعي جديد لدى «مثقف القرن التاسع عشر»، بأسس التقدّم ومقدّماته التي مثّلت قاعدة الازدهار المادي ونقطه ارتكازه، وبمنزلة الفرد ضمن البناء الاجتماعي الحديث.

فالتقدم «الأوروباوي» قام في أساسه على دخول الشعب بمختلف فئاته لبناء النهضة العلمية والاقتصادية وتسيير الشأن العام، فيما ظلّت نظرة معظم الإصلاحيين في القرن التّاسع عشر للعامة منطوية على شحنة استهجان واستنقاص، فهم في معظم الأدبيات الإصلاحيّة دهماء وغوغاء ورعاع وعربان وطغام وسوقة.

فهل يستقيم أن يكون سؤال التقدّم، السؤال المركزي لدى إصلاحيين، فيما تظل نظرتهم إلى العامة التي يعدّ دخولها معترك النضال السياسي والاجتماعي، سبب التغيرات الهيكلية التي شكّلت أسس المجتمع الحديث، وعليها نهض التقدّم والازدهار الاقتصادي والصناعي، منبثقة من رؤية تفاضلية وتراتبيّة تعود جذورها إلى المنظومة الفكرية والاجتماعية التقليدية؟

أليست هذه إحدى معضلات الفكر الاصلاحي في القرن التاسع عشر، إذ لم يتجاوز معظم كتّابه مستوى السّطح في نظرتهم إلى التّقدّم الأروبي؟

أليس كتاب «الاستطلاعات الباريسيّة» فاتحة وعي جديد بهذه الإشكاليّات التي سيخوض فيها بذهنية مختلفة تلاميذ الإصلاحيين من مؤسّسي حركة الشباب التونسي ؟

المصادر والمراجع

1) انظر، بسيس (محمد الصادق)، محمد عثمان السنوسي، حياته وآثاره، الدار التونسية للنشر تونس [د.ت].

- Channoufi (Ali), un savant tunisien du XIX siecle Mohamed Esnoussi, sa vie et ses oeuvres, P.U.T.Tunis 1977.

2) ابن عاشور (محمد الفاضل)، تراجم الأعلام، الدار التونسية لنشر 1970، ص 299.

3) انظر، ابن أبي الضياف (أحمد) إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، مصدر، نفسه.

والخامس (محمد بيرم)، صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار، القطر التونسي بيت الحكمة قرطاج تونس 1999.

4) انظر، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، مطابع نجد، المملكة السعودية، [د.ت].

نظريّة ثقافيّة عربيّة ميسّرة

محمود الذوادي (*)

مقدمـــة :

نوجز في هذا المقال ما توصلنا اليه من معطيات وملاحظات حول منظومة الثقافة أو ما نسميه نحن الرموز الثقافية التي لم تعد مجرد مفهوم كما كانت عندنا في عهد ميلادها الأول. بل أصبحت الآن منظورا فكريا مؤهلاكي يكون نظرية ثقافية عربية تساعد، كما يقول تعريف النظرية نفسه، على الفهم والتفسير للعديد من الظواهر عند أفراد الجنس البشري ومجتمعاتهم (Encyclopedia of Sociology 1974:274).

نصف هذه النظرية بأنها عربية: أولا لأن هويتنا ولساننا عربيان وثانيا لأن الإطار الفكري والمنهجي الذي نطرح فيه مقولة نظريتنا هذه ونحلل به مختلف مستويات وزوايا عملية البناء الفكري السوسيولوجي التنظيري حول طبيعة الثقافة هو منظور الجمع بين العقل والنقل الذي تميزت به الحضارة العربية الإسلامية في إنشاء ثقافتها العالمة بين نخب الفقهاء والعلماء والمفكرين في عصور سيادتها الكاملة في العالم في ميادين العلم والمعرفة المختلفة.

إن نظرية الرموز الثقافية هذه لا تفسر فحسب سبب هيمنة - سيادة الانسان على الكائنات الأخرى في هذا العالم بل تفسر أيضا سبب بطء نموه الجسدي وطول عمره مقارنة بالمخلوقات الأخرى كما سنرى لاحقا. نطرح أيضا من خلال نظرية الرموز الثقافية تفسيرًا لمسألة العوامل المحددة لهويات الأفراد والشعوب وخطر الهيمنة اللغوية والثقافية الاجنبية على تلك الهويات. كما نجد تفسيرا في نظريتنا هذه لقضية طالما اقتصر الحديث عنها على رجال الدين والفلاسفة. إنها قضية خلود الفكر الانساني. وبعبارة أخرى ما الذي يؤهله للبقاء الطويل وحتى للخلود؟ تضع نظرية الرموز الثقافية عندنا حدا للغموض الذي نجده في إجابات وتأملات رجال الدين والفلاسفة. كل ذلك يعطي نظريتنا مشروعية لكي تكون نظرية علمية بالمعنى الذي يعطيه الفيلسوف كارل بوبر للعلم (بوبر 2006).

أولا : السؤال المركزي

نطرح هنا سؤالا محوريا في صميم الإنشغال بفهم الإنسان، هذا المخلوق الفريد. وسؤالنا هو : هل

*) جامعي، تونس

الإنسان كائن ثقافي بالطبع؟ وهل يمكن تأسيس نظرية فكرية حول هذه الطبيعة الثقافية للانسان؟

إن الإجابة الشافية على ذلك قد تحتاج إلى آلاف الكلمات في مقال أو دراسة أو كتاب أو حتى إلى عديد المجلدات. ويمكن للمرء أن يتبنى، مثلا، منظورالفلسفة أو العلوم الإجتماعية أو هما معا لكي يكتب أطروحة متماسكة في هذا الموضوع. فنحن نعرف كم سال حبر أقلام الفلاسفة والمفكرين الإجتماعيين على الخصوص من كل الحضارات وفي كل العصور حول مقولة مشابهة تتمثل في : أن الإنسان مدني/ إجتماعي بالطبع.

ومن جهتنا، فنحن نرى أنه ليس من الضرورة الإطناب في النقاش والجدال في جوهر الحجج المؤكدة على الطبيعة الثقافية للكائن البشري.

فالمسألة يمكن حسمها في مقال قصير لايتجاوز بعض آلاف الكلمات وكما يقال : فخير الكلام ماقل ودل أو البلاغة الايجاز. وهذا مانرغب في القيام به باقتصاد شديد في الحروف والكلمات، من ناحية، وبساطة كبيرة في التعبير وربما في الإقناع في قضية تبدو معقدة، من ناحية أخرى.

ولبلوغ ذلك نعتمد على منهجية الجمع بين العلوم الإجتماعية، من جهة، والعلوم الطبيعية، من جهة أخرى. إذ يصعب التعمق في فهم طبيعة الإنسان في غياب أي من هذه العلوم. فلا يجوز علميا تحليل جوهر الإنسان وعمق كينونته بدون الحديث عن العوامل البيولجية والفيزيولجية / الجسمية عند الإنسان. كما لا تقبل محاولة فهم هذا الأخير بتهميش أو الترك جانبا أهم ما يميز الجنس البشري بطريقة فاصلة وحاسمة عن بقية الأجناس الحية الأخرى، وهي المنظومة الثقافية أو ما نسميه نحن بالرموز الثقافية : اللغة المكتوبة والمنطوقة والفكر والدين والمعرفة/ العلم والأساطير والقوانين والقيم والأعراف الثقافية (الذوادي 2006).

ثانيا : الرموز الثقافية وبطء نمو الانسان وطول عمره

ممالاشك فيه أن الأغلبية الساحقة من خاصة وعامة الناس لايكادون يتخيلون أن هناك علاقة بين الرموز الثقافية عند الانسان، من ناحية، والنمو الجسدي البطيء للانسان وعمره الطويل، من ناحية ثانية. ونحن نجزم أن معظم قراء هذا المقال ليسوا استثناء لذلك. أما من جهتنا فقد توصلنا إلى تاكيد هذه العلاقة عبر سنوات من التأمل والتفكير والبحث ساعد تنا على انشاء نظرية الرموز الثقافية القادرة لا على تفسير هذه العلاقة فقط عند الانسان بل أيضا على تفسير العديد من معالم السلوك البشري وطبيعة هوية الانسان نفسها، كما أشرنا إلى ذلك في مطلع هذا المقال.

تستند مقولة نظريتنا لما ورد أعلاه على ملاحظات رئيسية محددة حول خمسة معالم ينفرد بها الجنس البشري بقوة عن غيره من الأجناس الحية الأخرى:

1 ـ يتصف النمو الجسمي لأفراد الجنس البشري ببطء شد يد مقارنة بسرعة النمو الجسدي الذي نجده عند بقية الكائنات الأخرى. فبينما مثلا يمشي الطفل على قدميه قبل أو بعد بلوغه بقليل الربيع الأول من عمره تمشي صغار بقية الكائنات الأخرى في الساعات أو الأيام الأولى بعد ميلادها.

2 ـ وبناء على ذلك النمو البطيء تأتي مشروعية ضرورة تمتع أفراد الجنس البشري بمعدل سن أطول من عمر معظم أفراد الأجناس الأخرى حتى يمكن لعملية النمو المتعددة المستويات عند الانسان أن تكتمل وتبلغ أقصى نضجها. والحق كل الحق لمن يقول بأن بعض السلاحف تعمر أطول من الانسان. ولكن هذا القول يعزز الجانب العلمي في نظرية الرموز الثقافية عندنا. إذ يؤكد الفيلسوف الشهير كارل بوبر Karl Popper أن النظرية تصبح علمية متى أمكن نفي مقولتها أي تفنيدها falsification في بعض الحالات (بوبر2006 : 109-116).

فنظرية النسبية لأينشتاين تختلف عن نظرية التحليل النفسي عند فرويد.

فالأولى هي نظرية معرضة للتفنيد بينما نظرية التحليل النفسي تجد دائما تفسيرًا لمشاكل المرضى النفسانيين. أي أن نظرية فرويد غير قابلة للتفنيد. ومن ثم يخلص بوبر إلى القول بأن النظرية تكون علمية فقط إذا هي كانت قابلة للتفنيد. ويستنتج من ذلك أن هدف العلم لدى بوبر لا يتمثل إذن في الوصول إلى ماهو يقيني وحقيقي بطريقة نهائية. بل العكس هو الصحيح في هذا المنظور الجديد للعلم.

3 - ينفرد الجنس البشري بلعب دور السيادة أو الخلافة في هذا العالم بدون منافسة حقيقية له من طرف باقي الأجناس الأخرى.

4 - وكما ذكرنا من قبل، يتميّز الجنس البشري بطريقة فاصلة وحاسمة عن الأجناس الأخرى بمنظومة ما أطلقنا عليه مصطلح الرموز الثقافية.

5 - يختص أفراد الجنس البشري بهوية مزدوجة تتكوّن من الجانب الجسدي، من جهة، والجانب الرموزي الثقافي (4)، من جهة ثانية. تشبه هذه الثنائية مصطلح الجسد والروح الذي يستعمله الفلا سفة وعلماء الدين. ونظرًا لغموض كلمة الروح عندهم جميعا، فنحن نفضل استعمال مصطلح «الرموز الثقافية» بدل الروح لوضوح معناها أكثر. وبذلك يجوز في رؤية الإطار الفكري لنظريتنا وضع هوية الإنسان المزدوجة في المعادلة التالية = الإنسان = جسم + رموز ثقا فية.

إن التساؤل المشروع الآن هو : هل من علاقة بين تلك المعالم الخمسة التي يتميّز بها الإنسان ؟

أ - هناك علا قة مباشرة بين المعلمين 1 و 2. إذ أن النمو الجسمي البطيء عند أفراد الجنس البشري يؤدي بالضرورة، كما ذكرنا، إلى حاجتهم إلى معدل سن أطول يمكنهم من تحقيق مراحل النمو والنضج المختلفة والمتعددة المستويات. فالعلاقة بين الاثنين هي، إذن، من نوع العلاقة السببية.

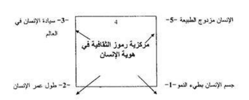
ب - أما الهوية المزدوجة التي يتصف بها الإنسان فإنها أيضا ذات علاقة مباشرة بالعنصر الجسدي (المعلم 1) للإنسان، من ناحية، والعنصر الرموزي الثقافي (المعلم 4)، من ناحية أخرى.

ت - عند البحث عن علاقة سيادة الجنس البشري في العالم بالمعالم الأربعة الأخرى، فإن المعلمين 1 و 2 لا يؤهلانه، على مستوى القوة المادية، لكسب رهان السيادة على بقية الأجناس الحية الأخرى، إذ الإنسان أضعف جسديا من العديد من الكائنات الأخرى. ومن ثم يمكن الاستنتاج بأن سيادة الجنس البشري ذات علاقة قوية ومباشرة بالمعلمين 4 و5 : الرموز الثقافية والهوية المزدوجة. والعنصر المشترك بين هذين المعلمين هو منظومة الرموز الثقافية. و هكذا يتجلى الدور المركزي والحاسم لمنظومة الرموز الثقافية في تمكين الإنسان وحده من السيادة أو الخلافة في هذا العالم.

ث - لقد كاتبنا المجلة الامريكية العلمية Scientific American المعروفة حول أسباب بطء النمو الجسمي عند الانسان فلم يأتنا رد من هيئة تحرير هذه المجلة إلا بعد حوالي عام. كان ذلك في شهر أكتوبر 2005. واقتصر الرد فقط على نصيحتنا بالاطلاع على المواقع الألكترونية لعلم الأنثروبولوجيا. ومن ثم رأينا مشروعية طرح الفرضية التالية: إن الرموز الثقافية تسمح بتفسير المعلمين 1 و 2. فالنمو الجسمي البطيء عند الإنسان يمكن إرجاعه إلى كون أن عملية النمو عنده تشمل جبهتين : الجبهة الجسمية والجبهة الرموزية الثقافية. وهذا خلافا للنمو الجسدي السريع عند الكائنات الأخرى بسبب فقدانها لمنظومة الرموز الثقافية بمعناها البشري الواسع. . أي أن الأمر في عملية النمو الشامل عند الانسان يتطلب بذل جهدين مماثلين نتيجة لذلك إلى تعطيل عملية النمو عند الانسان على الجبهتين. وينتج عن ذلك البطء في النمو الجسمي والرموزي الثقافي على حد سواء.

ج - يلخص الرسم التالي مركزية الرموز الثقافية

في ذات/هوية الإنسان، فيعطي بذلك مشروعية قوية لنظريتنا القائلة بأن الإنسان كائن ثقافي بالطبع.



ثالثا : مركزية الرموز الثقافية بين العقل والنقل

ان التحليل العقلي الميداني عندنا قد برهن أن الرموز الثقافية هي بيت القصيد في صلب هوية الانسان. وهذا ما لانجده في رؤى ونظريات العلوم الاجتماعية المعاصرة والحديثة أمثال الماركسية والبنيوية والتحليل النفسي عند فرويد وأتباعه. ينتقد اليوم علم الاجتماع الغربي بسبب تهميشه الاهتمام بالثقافة/ الرموز الثقافية كعنصر رئيسي لفهم وتفسير السلوكات البشرية وحركية المجتمعات والحضارات البشرية. ينطبق هذا التهميش على كل من الرواد الأوائل لعلم الاجتماع الغربي وعلى المحدثين منهم. فكلهم تبنوا ما يسمى «البرنا مج الضعيف weak program» في دراساتهم للثقافة. ومن ثم فهم ينتسبون إلى علم اجتماع الثقافة Sociology of Culture (Crane 1995) وليس إلى علم الاجتماع الثقافي Cultural Sociology (Spillman 2007) الذي يعطي الثقافة مركزية كبرى في تحاليله لفهم وتفسير الظواهر الاجتماعية والسلوكات الفردية وفي بناء مفاهيمه ونظرياته الفكرية. وبعبارة أخرى، فعلم الاجتماع الثقافي ينظر إلى الرموز الثقافية / الثقافة باعتبارها متغيرا مستقلا independent variable يتمتع باستقلالية قوية. فأصحاب هذه الرؤية للثقافة من علماء الاجتماع يوصفون بأن لهم «برنامجا قويا strong program» في تعاملهم مع العوامل الثقافية في المجتمع. علما أن علماء الاجتماع الثقافيين هم أقلية صغيرة جدا اليوم بين زملائهم وأن وجودهم يزداد بروزا ونشاطا خاصة في علم الاجتماع الأمريكي. ومما لا ريب فيه أن حركة علم الاجتماع الثقافي تساند جهودنا البحثية والفكرية التي قمنا بها على انفراد حول مركزية الرموز الثقافية في هوية الانسان منذ التسعينيات من القرن العشرين. ومما يعزز في مسيرتنا الفكرية هذه هو ما نجده في فكر التراث النقلي الاسلامي وبالتحديد في القرآن الكريم.

فمنهجيتنا في هذا الطرح الفكري السوسيولوجي هي منهجية العقل المسلم العالم الذي يجمع بين العقل والنقل. فهل هناك آيات في القرآن تؤكد على مركزية الرموز الثقافية في هوية الكائن البشري؟ جاء ذ كر آية «فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين ...» أكثر من مرة في السور القرآنية.

فالخطاب في هذه الآية موجه من الله إلى الملائكة لكي يسجدوا لآدم تكريما له عن غيره من المخلوقات الأخرى. ومن ثم، تأتي مشروعية معرفة معنى كلمة روحي. ذهب معظم المفسرين إلى القول بأن كلمة روحي تعني بث الحياة في آدم. وهو معنى لاينسجم مع مساق الآية. إذ لو كان معنى كلمة روحي مجرد بث الحياة في آدم لما كان الانسان متميزا عن المخلوقات الأخرى حتى يدعو الله الملائكة للسجود لآدم وحده. ومن هنا، فمعنى كلمة روحي في آية «ونفخت فيه من روحي» لابد أن يعني شيئا يتميزبه الانسان عن سواه يؤهله وحده لكي تسجد له الملائكة، من جهة، وتعطى له وحده الخلافة/ السيادة في العالم، من جهة ثانية. **(واذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة ...البقرة 30) (وعرضنا الامانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان ... الاحزا ب 33).** وتبعا لتحليلنا هذا فإن الرموزالثقافية تمثل صلب النفخة الروحية الإلهية في آدم. وبالتالي يندرج مشروعنا البحثي منذ أكثرمن خمس عشر سنة في صلب علم الاجتماع الثقافي ذي «برنامج شديد القوة».

رابعا : السّمات الخمس المتعالية للرموز الثقافية

عند التعمق في جوهر طبيعة الرموز الثقافية تبين لنا أنها تتسم بلمسات متعالية/غير مادية transcendental تجعلها تختلف عن صفات مكونات الجسم البشري وعالم المادة. ولشرح ذلك نقتصر على ذكر خمس منها نعتبرها سمات رئيسية لمنظومة الرموز الثقافية.

1 ـ خلوّ الرموز الثقافية من الوزن والحجم

إن مكانة أهمية الرموز الثقافية في هوية الإنسان، كما رأينا، تتطلب بكل مشروعية فهما متعمقا لطبيعتها. ومما لا شك فيه أن ذلك يزيدنا عمقا في فهمنا للانسان خليقة الله في الأرض. فمن خلال رؤية إيبستيمولوجية/ معرفية تتصف الرموز الثقافية بكونها عناصر لا وزن لها ولا حجم بالمعنى المادي للاشياء. فكل الاشياء المادية لها وزن وحجم مهما كان صغر حجمها وتفاهة وزنها. وهذا مالا نجده في عناصر منظومة الرموز الثقافية البشرية كاللغة والفكر والدين والمعرفة والعلم والأساطير والقيم والمعايير الثقافية في المجتمعات والحضارات البشرية. ومن ثم يمكن القول بأن الرموز الثقافية هي ذلك الجانب الروحي من الانسان كما تحدث عنه الفلاسفة والرسالات الدينية عبر العصور باعتبار أن طبيعة الروحانيات ليست من جنس طبيعة الماديات. فهذه الأخيرة مثلا لها وزن وحجم بينما الأولى ليس لها وزن وحجم بالمعنى المادي. نحن نعتبر أن هذه اللفتة غير المادية لطبيعة الرموز الثقافية أمر مشروع جدّا لأنه يصف واقع الرموز الثقافية الذي أهملته العلوم الحديثة والذي بدونه لا يمكن فهم وتفسير العديد من الظواهر ذات العلاقة بالرموز الثقافية كما سنرى. وليس من العجيب أن لايتناول علماء الانثروبولوجيا والاجتماع هذه الجوانب في تحاليلهم للثقافة كنسق ذي أولوية في تحليل ودراسة المجتمعات البشرية. ويعود ذلك في المقام الأول إلى كون أن العلوم الحديثة بكل أصنافها أعطت، من ناحية، أهمية كبرى إلى العوامل والمؤثرات المادية والكمية وهمشت، من ناحية أخرى، نظيراتها غير المادية والتي لا يمكن التعا مل معها بمنهجية ومنطق العلم الوضعي الغربي Positivism الذي يهيمن في العصر الحديث على أنساق المعارف والعلوم في القارات الخمس.

2 ـ تتميز عناصر منظومة الرموز الثقافية بسهولة وسرعة التنقل عبر المكان والزمان. يرجع ذلك في المقام الأول إلى فقدانها عاملي الوزن والحجم اللذين لهما انعكاسات كبيرة وأمثلة متعددة لدور الانسان المتميز في هذا العالم. إن الأمثلة الميدانية كثيرة على مصداقية تأثير عاملي الوزن والحجم على سرعة وتنقل الأشياء. فلماذا يتم بعث الشيء المكتوب بسرعة كبيرة بواسطة آلة الفاكس مقارنة بارساله بالبريد العادي أو حتى البريد السريع؟ ولماذا تنطلق الكلمة المنطوقة أو المكتوبة بسرعة فائقة عبر الصوت البشري وأيضا عبر الهاتف والمذياع والتلفزيون والأنترنت؟ يفسر منظورنا للرموز الثقافية ذلك بسبب غياب عاملي الوزن والحجم في الكلمة المرسلة بالصوت أو بأجهزة التواصل الحديثة. وعلى مستوى آخر كيف نستطيع تفسير وضع محتوى عدد هائل من عشرات ومئآت آلاف صفحات المجلات والكتب والمجلدات في عدد قليل من الحاويات الألكترونية الصغيرة جدا Flash Disks؟

ومن خلال رؤية نظريتنا المطروحة هنا، تتمثل الإجابة على هذا السؤال في أن قدرة الحاويات الألكترونية على حمل كل مضمون المجلات والكتب والمجلدات ذات المضمون الكبير الحجم الذي تحتويه مئات وآلاف وملايين المجلات والكتب والمجلدت مكتوب بحروف اللغات البشرية ورموزها التي لاوزن لها ولاحجم. إذ تنتمي إلى منظومة الرموز الثقافية صاحبة الطبيعة والتكوين غير الماديين الأمر الذي لا يكاد يجعلها تحتاج إلى فضاء ووعاء ماديين لاحتوائها. فتفسير هذه الظاهرة التي لايصدقها المنطق المادي يجد مشروعية كبيرة في اللجوء إلى منطق غير مادي خال من عاملي الوزن والحجم لكنه منطق معقول. وهكذاتتضح ضرورة إفساح المجال في البحث العلمي لتجاوز المنطق المادي لفهم وتفسير الظواهر.

3 ـ ونظرا إلى أنّ الرموز الثقافية لا تخضع للمنطق

المادي فإنها لاتتأثر بعملية النقصان التي تتعرض لها الأشياء المادية ذات الحجم والوزن.

فإعطاؤنا مثلا خمسين دينارا من مالنا للآخرين أوقنطارا من قمحنا أو عمارة من عماراتنا ينقص مما هو عندنا من رأس مال وممتلكات مادية.

أما إذا منحنا الآخرين شيئا من علمنا وقيمنا الثقافية ولغتنا فان ذلك لاينقص شيئا منها إذ إنها عناصر رموزية ثقافية لأحجم لها ولاوزن.

4 ـ تتصف الرموز الثقافية بسمة البقاء طويلا عبر الزمان والمكان. فاللغة، وهي أم الرموز الثقافية جميعا، لها قدرة كبيرة على تخليد ما يكتب بها.

فاللغات المكتوبة على الخصوص تمكن المجموعات البشرية من تسجيل ذاكرتها الجماعية والمحافظة عليها إلى أجل غير مسمّى يشبه طول بقاء الكائنات الميتافيزيقية رغم اندثارها البيولوجي والجسدي ورغم تغييرها للمكان. ولاتقتصر هذه الأبعاد الميتافيزيقية / المتعالية غير المادية على اللغات المكتوبة فحسب بل يشمل أيضا الاستعمالات الشفوية للغات. أفلا يلجأ البشر إلى استعمال اللغة المنطوقة في تأملاتهم الكونية وتضرعاتهم وابتهالاتهم إلى آلهاتهم؟ فبانفرادهم بهذا النوع العالي من اللغة المكتوبة والمنطوقة عن بقية الكائنات الأخرى يستطيع بنو البشر تحرير أنفسهم من العراقيل المادية لهذا العالم فيقيموا تواصلا و علاقات مع العالم المتعالي/ الميتافيزيقي.

5 ـ يفيد التعمق في طبيعة الرموز الثقافية بأنها تحتوي على قوة جبارة تمكن بني البشر من التغلب على أكبر التحديات. فقيم العدالة والمساواة والحرية أثبتت قدرتها على شحن الأفراد والمجموعات والمجتمعات البشرية بطاقات قادرة هادرة. ألا يعبّر قول الشاعر العربي أبي القاسم الشابي عن ذلك:

إذا الشّعب يوما أراد الحياة

فلا بد أن يستجيب القدر؟

خامسا : مشروعية خلود الفكر البشري

يستعمل النا س من الخاصة والعامة كلمة الخلود لكي يصفوا بها مثلا فكرا أو حكمة هذا الفيلسوف أو ذلك المفكر الكبير و رجل الدين و العالم الشهير الذين ظلت أفكارهم ونظرياتهم وحكمهم وقوانين اكتشافاتهم ترددها وتستعملها الأجيال المتعاقبة عبر العصور.

يثير هذا بالطبع سؤالا معرفيا لا ينبغي الهروب عنه ولا محاولة الإجابة عليه بكثير من الغموض الذي يضرّ في نهاية المطاف بعمليتي الفهم والتفسير، ومن ثم، بكسب رهان التقدم في ميادين المعرفة والعلم.

تساعد نظريتنا للرموز الثقافية كثيرا على وضع حد للغموض في الفهم والتفسير ومن ثم القدرة الكافية على فهم وتفسير أسباب خلود الافكار والحكم والنظريات والمفاهيم والقوانين العلمية عبر الزمان والمكان.

فكما رأينا من وجهة النظر القرآنية، أن أصل الرموز الثقافية هو النفخة الروحية الالهية في آدم **(فاذ سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين)**. أي أن جذور الرموز الثقافية البشرية هي جذور ميتافيزيقية إلهية تتصف بالازلية والسرمدية التي هي من صفات الله في القرآن الكريم، ومن فلا غرابة إذن أن يكون الفكر البشري بكل أنواعه مؤهلا لمدى حياة طويلة أو للخلود المطلق عبر العصور وعبر الثقافات والحضارات البشرية المتنوعة. أوليس الفكر الانساني معلما أصيلا ومكينا في منظومة الرموز الثقافية ذات الأصول الميتافيزيقية السرمدية؟

سادسا : اللغة والدين أقوى محدّدات هويات الشعوب

تعتبر اللغة والدين أهمّ عنصرين في منظومة الرموز الثقافية. فالتحليل يفيد بأن اللغة هي أم الرموز الثقافية جميعا، كما رأينا. أي أنه يتعذر وجود بقية الرموز الثقافية / الثقافة بدونها. فهي، إذن المؤسسة لظاهرة الثقافة البشرية في المجتمعات الانسانية. أما الدين فهو أيضا ذو دور بارز وحاسم في تحديد طبيعة

الثقافة ومعالمها كما يتجلى ذلك، مثلا، في مجتمعات العالم العربي الإسلامي. ومن ثم ينظرالباحثون في العلوم الإجتماعية إلى كل من اللغة والدين على أنهما المحددان الرئيسيان cultural markers لهوية الشعوب (Kivisto 2002:14) إذ هما يحتلان المركزية في مقولة نظريتنا: الإنسان كائن ثقافي بالطبع، كما بينا في الرسم. ومنه فالهجوم عليهما في العهد الإستعماري الغربي أو في عصر العولمة الغربية اليوم يعد أخطر من الإحتلال العسكري أو الهيمنة الإقتصادية التي تعرضت/ تتعرض لها مجتمعات العالم الثالث ومن بينها المجتمعات العربية من طرف الهيمنة الغربية المعاصرة. فمن جهة، نجح الإستعمار الفرنسي في هجومه على اللغة العربية في بلدان المغرب العربي ولا تزال آثار ذلك ماثلة للعيان بعد ما يقرب من أو يزيد على نصف قرن من استقلال الجزائر وتونس والمغرب وموريتانيا. ومن جهة ثانية، فالهجوم على الإسلام في الغرب اليوم على قدم وساق خاصة منذ أحداث 11 / 09/ 2001. ولا ريب أن هذين الهجومين شديدا الخطورة على المجتمعات العربية الإسلامية. إذ أن الهجوم على اللغات والعقائد الدينية في المجتمعات البشرية من طرف القوى الإستعمارية والامبريالية القديمة والحديثة هو هجوم على أعز عنصرين في منظومة الرموز الثقافية التي أهّلت الإنسان لكي يكون وحده كائنا ثقافيا بالطبع. إنه هجوم على ما يكسب به الفرد والمجتمع أصالة وعمق هويتهما. وباختصار فإن تهميش أو إقصاء اللغات الوطنية و المحلية، من ناحية، وتشويه مبادئ ديانات الشعوب، من ناحية أخرى، يؤديان إلى اغتراب المجتمعات البشرية قليلا أو كثيرا عن هويتها الثقافية. إن القول بأن الغزو/ الهجوم اللغوي الثقافي للمجتمعات والأمم هو أخطر أنواع الغزو جميعا ليس بالقول الايديولوجي في رؤية نظريتنا للرموز الثقافية لأن الأمر يمس هنا أعمق الأسس لمكونات هويات الشعوب. أوليس الإنسان كائنا ثقافيا بالطبع ؟

سابعا : المشروعية الإبستيمولوجية لتبنّي العقل والنقل في بناء المعرفة/ العلم :

إن المعرفة المكتسبة (العقلية) العامة والعالمة على السواء، التي جمعها بنو البشر عبر العصور حول الإنسان والمجتمع والطبيعة والكون الفسيح، لا تتمتع بالدرجة نفسها من المصداقية التي تتصف بها المعرفة الغريزية عند الكائنات غير العاقلة. وبعبارة أخرى، فإنها معرفة ذات طبيعة تتسم بالخطإ والصواب. فهي معرفة مزدوجة الطبيعة تشبه في ازدواجيتها طبيعة الإنسان نفسها المتمثلة في كون الإنسان جسما وروحا. فكما أن هذين العنصرين جعلا من كينونة الإنسان مسرحا للجدلية والتوتر والصراعات والحركية داخل ذات الإنسان فإن ملمحي الخطإ والصواب للمعرفة البشرية جعلا أيضا من هذه الأخيرة ظاهرة دائبة الحركية والاجتهادات والتأزم والصراعات والجدلية المستمرة دون الظفر المؤكد بتاج المصداقية المطلقة لموسوعة المعرفة الإنسانية، أي أنها معرفة تظل دائما مزيجا من الشك واليقين.

إن امتياز الإنسان بالتفكير عن بقية الكائنات غير العاقلة، كما قال ابن خلدون وكما تؤكده العلوم المعرفية الحديثة Cognitive Sciences، هو في نظرنا العامل الرئيسي الحاسم والفاصل بين المعرفة الغريزية الحيوانية، من جهة، والمعرفة البشرية المتعلقة، من جهة أخرى. فاستعمال الإنسان لعقله المفكر والمحلل للظاهرات قصد فهمها ينطوي دائما على احتمالات الصدق والكذب في المعرفة التي يتوصل إليها. أي أن تميز الكائن البشري عن سواه من المخلوقات بمقدرة التفكير لا يكفل له بالضرورة الصدقية التامة في معارفه الناتجة عن جهوده الفكرية. إن مقدرة الإنسان على التعقل والتفكير فتحت باب إشكالية (الصحة/ الخطأ) للمعرفة البشرية على مصراعيه. فازدواجية الزلل والإصابة هي إذن سمة رئيسية لتفكير العقل الإنساني. وهذا مؤشر بالغ الدلالة على أن المعرفة البشرية المرتكزة على التفكير الإنساني لا يمكن النظر إلى صدقيتها ويقينيتها إلا بشي من التحفظ على الأقل. ويرجع هذا، إلى حد كبير، إلى ما يتمتع به العقل المفكر

في نشاطاته الفكرية من مرونة وحرية فسيحتين، تجعل إمكانية الصواب والخطإ واقعا دائم الاحتمال في أي معرفة يتوصّل إليها. وهكذا يبدو وكأن صعوبة تحقيق صدقية كاملة في المعرفة البشرية هو الثمن الذي يدفعه الإنسان مقابل ما يتمتع به من قدرة على التفكير الحر.

إن المفكرين والفلاسفة والعلماء كانوا ولا يزالون واعين على مرّ العصور بطبيعة إبستيملوجيا إشكالية الخطأ والصواب التي تتصف بها المعرفة الإنسانية، وذلك بسبب المقدرة التفكيرية التي يتميز بها الإنسان. ولذا نادى ابن خلدون، من بين الكثير من المفكرين، بتبني قواعد جديدة لعلمه الجديد (علم العمران) تساعد المؤرخ على بلوغ صدقية أكبر بخصوص فهمه وتفسيره للأحداث التاريخية. فالمؤرخ في نظره يحتاج إلى «مآخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبهما إلى الحق». وكذلك «يحتاج صاحب هذا الفن (التاريخ) إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال والإحاطة بالحاضر من ذلك» (ابن خلدون 1993: 28،8).

كما أن نفسية المؤرخ ينبغي أن تتحلى بالاعتدال. وهو مصطلح خلدوني يرادف ما نسميه اليوم بالحياد (Neutrality) أو الموضوعية (Objectivity) إزاء دراسة الظواهر التي نحاول فهمها وتفسيرها، «فإن النفس إذا كانت على حال من الاعتدال في قبول الخبر أعطته من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه»(مصدر سابق : 28). ويخلص ابن خلدون إلى قانونه المعروف بقانون المطابقة الذي هو معيار صدق أو كذب الأخبار التاريخية، «وأما الأخبار عن الواقعات فلا بد من صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة»، «وحينئذ يعرض (المؤرخ) خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحا (تحقق قانون المطابقة) وإلا زيفه واستغنى عنه» (مصدر سابق : 28)، «إذا فعلنا ذلك كان قانونا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لامدخل للشك فيه» (مصدر سابق : 29).

ومما لا ريب فيه في هذا الصدد أن منهجية الشك الديكارتي أو الغزالي، والمناداة بتبني الوضعية والإمبيريقية في ميادين المعرفة المعاصرة المختلفة ما هي إلا محاولات تهدف إلى تعزيز جانب الصواب (الصدق)، من ناحية، وإلى التقليل من جانب الزلل (الكذب)، من ناحية أخرى، في إشكالية الصحة والخطإ التي تتضمنها طبيعة تركيبة تكوين المعرفة البشرية. إن علم العمران الخلدوني كمنهجية مبتكرة لتصحيح علم التاريخ لم يقض بالتأكيد كليا على جوانب الكذب (الخطإ) في المعرفة التاريخية. إن كل ما أمكن أن ينجزه هو التقليل من هفوات المعرفة التاريخية التي تاه فيها المؤرخون قبل وفي زمان صاحب المقدمة، وبالتالي عمل ابن خلدون على رفع مستوى جانب الصواب والمصداقية في المعرفة التاريخية.

إنّ الشيء نفسه يمكن أن يقال، بالطبع، عن صدقية المعرفة الحديثة المتأثرة التأثر الكبير بأخلاقيات الموضوعية وفلسفة ومنهجية الوضعية والامبيريقية. فلقد صححت المعرفة الحديثة بخاصة في العلوم الطبيعية الكثير من معارفنا الخاطئة حول ظواهر الكون في عالم الطبيعة والإنسان والمجتمع. ولكنها بالتأكيد لم ولن تستأصل، جملة وتفصيلا، كل جذور العوامل المختلفة المؤدية إلى الخطإ والزلل في معارفنا الإنسانية. فذلك غير ممكن للإنسان كمنشئ للمعرفة بعقله البرهاني المفكر. والأسباب متعددة لهذا الوضع نذكر منها الأهم:

1 ـ تعقيد وتعدد أسباب وعلاقات ظواهر الكون في الطبيعة والمجتمع والنفس البشرية.

2 ـ محدودية مقدرة الإنسان التفكيرية على الإلمام الكامل بكل تلك الظواهر وأسبابها وعلاقاتها ببعضها البعض.

3 ـ عوامل التحيّز التي يصعب على العالم أو الباحث التحرر من تأثيراتها تحررا كاملا بخاصة في محاولته دراسة القضايا الاجتماعية والثقافية والنفسية.

وهذا ما دعا عالم الاجتماع ماكس فيبر Max Weber، وعددًا متزايدًا من مختصي العلوم الاجتماعية والإنسانية إلى الإقرار بأنه لا يمكن قهر تأثيرات عوامل التحيز قهرا كاملا في دراسات هذه العلوم. إن كل ما يمكن تحقيقه هنا هو التقليل (لا القضاء التام) على عوامل التحيز الظاهرة والباطنة معها. إن عامل «ضعف المناعة ضد فيروس التحيّز»، الذي يشكو منه علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا والنفس، لا بد أن يؤخذ بعين الاعتبار في أي تقويم وفهم لهشاشة صدقية مفاهيم ونظريات وتفسيرات علوم الإنسان والمجتمع. إذ أن التحيز لا يمكن إلا أن يزيد من ضخامة جانب الخطإ في إشكالية الصواب والزلل للمعرفة الإنسانية. فهذه الأخيرة تبقى إذن معرفة نسبية دائما رغم تقدمها وتطورها المستمرين. وهي حالة تتفق تماما مع المنظور الإسلامي للمعرفة الإنسانية الذي توجزه آية (...وما أوتيتم من العلم إلا قليلا») إيجازا بليغا (الإسراء: 85).

ومما تقدم بخصوص صفات الخطإ والصواب والمحدودية وفقدان اليقينية الكاملة التي تتصف بها المعرفة البشرية يمكن فهم مشروعية مجيء الرسالات السماوية التي تحمل معها المعرفة اليقينية والقول الفصل سواء بالنسبة إلى الظواهر الطبيعية أو بالنسبة إلى القضايا الاجتماعية والأخلاقية التي تمس المجتمع الإنساني وأفراده. فالوحي السماوي يصبح بهذا الاعتبار مطلبا ملحّا يحتاجه الإنسان لترشيد نفسه بمعرفة يقينية في قضايا الاجتماع والأخلاق الشائكة التي يصعب حسمها بسهولة بالتفكير وحده، لمصلحة الصواب في إشكالية الصدق والكذب. ولعل تبرّم أو عجز العلم الوضعي التجريبي الحديث عن معالجة المسائل الأخلاقية الاجتماعية القيمية، مؤشر على أن طبيعة هذه الأخيرة لا تنقاد بسهولة إلى معايير الدقة والموضوعية والتجريبية والوضعية التي تنادي بها رؤية العلوم الحديثة. ومن هنا، فتدخل الشرائع السماوية بالزاد المعرفي النقلي ذي الطبيعة اليقينية هو عبارة عن تكملة للزاد المعرفي العقلي ذي المعرفة ذات الطبيعة الإشكالية، وهو ما يتبناه العقل المسلم العالم بصوت عال بجمعه بين معرفتي العقل والنقل.

إن قضية المعرفة لا تشكل أزمة إلا لبني الإنسان، فوضع المعرفة الإنسانية الإشكالي (شك ويقين، خطأ وصواب...) هو الأساس في موقف الإنسان المتأزم الحائر الذي ميّز به عن سائر الكائنات. فموقف البين بين هو موقف متذبذب. والتذبذب هو، من جهة، مربض للقلق والتوتر والتأزم والتمزق، ولكنه، من جهة أخرى، حافز على الحركة والاجتهاد وعلى إرجاع البصر في طبيعة الأشياء للتخفيف من حدة الانشطار التي تفرضها إشكالية الخطإ والصواب للمعرفة الإنسانية. وإذا كان من أهداف هندسة الإنسان أن يكون مخلوقا شغوفا دوما بملاحقة المعرفة، واكتشاف أسرار الكون على الأرض وفي الآفاق، فإنه ليس هناك من بديل لهندسة طبيعة مقدرته المعرفية كما نعرفها عند الإنسان: طبيعة معرفية مزدوجة من الخطإ والصواب والشك واليقين. فهذه الطبيعة المعرفية هي الضمان الوحيد الأبدي لاستمرار شعلة المعرفة الإنسانية وضاءة مدى الدهور.

وهكذا تتجلى مبررات اعتمادنا على قطبي العقل والنقل في إرساء الإطار الفكري لنظريتنا حول الرموز الثقافية ومدّها لنا بمصداقية معرفة/علم العقل العربي المسلم الأصيل الذي تبنّاه العلماء والمفكرون والفلاسفة والفقهاء المسلمون وغيرهم في العصور الذهبية للنهضة المعرفية والعلمية التي كانت فيها الحضارة العربية الإسلامية هي الرائدة في العالم دون منازع. ومما لاشك فيه أن ابن خلدون ألّف كتاب المقدمة بمنهجية عربية علمية استندت بقوة على الجمع بين التحليل العقلي والإسترشاد بالتراث النقلي في فهمه وتفسيره لشؤون وأحداث المجتمعات العربية الإسلامية على الخصوص. وتشهد مسيرة الفكر البشري الطويل أن هذا العقل الخلدوني قد مكّن صاحبه من ابتكار علم جديد ألا وهو علم العمران البشري الذي لم يسبقه إليه

أحد بشهادة أهل الذكر في الشرق والغرب كما جاء ذلك في قول عالم التاريخ البريطاني الشهير أرنولد توينبي «ففي ميدان نشاطه الفكري يبدو أنه [ابن خلدون] لم يتأثر بأي من سابقيه، ولم يجد من يضاهيه من معاصريه، ولم يثر فكره الريادي أي رد فعل بين من جاؤوا بعده. ومع ذلك، فإنه في المقدمة وكتاب العبر قد تصور وصاغ فلسفة تاريخ هي من دون شك أعظم الأعمال الفكرية في مجالها الذي لم يتوصل إليها بعد أي عقل بشري في أيّ زمان وأي مكان» (Toynbee 1956":372).

المصادر والمراجع

- أبوزيد عبد الرحمان بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، بيروت، دار الكتب العلمية، 1993.
- بوبر، كارل (2006) منطق البحث العلمي، بيروت، المنظمة العربية للترجمة.
- الذوادي، محمود (2006) الثقافة بين تأصيل الرؤية الاسلامية و اغتراب منظور العلوم الاجتماعية، بيروت، د ار الكتاب الجديد المتحدة.
- Crane,D / ed(1995) The Sociology of Culture, Oxford/UK, Blackwell
- Encyclopedia of Sociology(1974), Guilford/Conn/USA, The Dushkin Publishing Group, Inc.
- Kivisto,P(2002) Multiculturalism in A Global Society,Oxford/UK, Blackwell Publishing
- Spillman, L/ed(2007) Cultural Sociology, Oxford/UK, Blackwell Publishing
- Toynbee, J.A(1956) A Study of History, London, Oxford University Press.

في ثقافة المواطنة : الأبعاد والواجبات

أبو القاسم العليوي (*)

لمفهوم «الوطنيّة» صدى قويّ في الفكر السّياسيّ بما هو صفوة اجتهادات مستمرّة التّراكم، موضوعها النّظر في طبيعة العلاقة التي تربط الفرد بوطنه، وبسائر المنتمين إليه، مثله، والمتعلّقين بما يتجسّد فيه، وبه من معاني السّيادة، والعزّة، والهُويّة، ووعي الحاجة إلى الانخراط في الكوْنيّة، والارتقاء إلى ما هو إنسانيّ، متعال عن ضروب الفُروق السّياسيّة، والاجتماعيّة، والمِليّة، والحضاريّة، وغيرها....

فتواتر استعمال هذا المفهوم، لافت بحقّ، في دراسات المتخصّصين في هذا الفكر، من القدامى والمحدثين، وفي الخطاب السّياسي، في طوْر الكفاح من أجل استرداد الاستقلال، وفي مرحلة بناء الدّولة العَصريّة، وفي غمرة الانشغال بإنجاز المشاريع الحضاريّة التي تستهدف تحديث المجتمعات، وإصلاح بُناها، وتعزيز اقتدارها الذّاتي على رفع تحدّيات الحاضر والمصير، وبلوغ أعلى ما تستطيع أن تدرك من مراتب الرقيّ الحضاريّ، في كَنف الحرص على ثوابتها التي بها تميّزها، وفرادتها.

والوطن، في الأوْجز الأسْرع من التّعريفات، كيان جغرافيّ – سياسيّ يقوم تميّزه على تكامل الأبعاد السّياسيّة، والاجتماعيّة، والثقافيّة، والحضاريّة؛ ولا يعادل حرصَه المشروع على صوْن مقوّمات فرادته، وتجلّياتها غيْرُ سعيه الواجب إلى نحت المستقبل الأفضل المبتغى الذي يكون فيه أقدر على تلبية حاجاته، وتحقيق تطلّعاته، وتعزيز إشعاعه في العالم بتعزيز قدرته على الإسهام النّاجع في تسديد مسيرة البشريّة بضمان فوْقيّة القيم في الفعل التّاريخيّ بما يشمل من ضروب العلاقات بيْن الأوْطان، وأنماط المناهج في تدبير شؤونها، وتحقيق مصالحها.

وتميّز الكيان الوطني إنّما يكمن في طرافته التي يكون بها متفرّدًا بخُصوصيات شكّلتها تجاربه التاريخيّة المؤسَّسة على ثوابته. ولا يحول اشتراكه، بقدر يكثر أو يقلّ، مع عدد من الكيانات الوطنية الأخرى، وهي الأقرب منه في الأغلب، في البعض من هذه الثّوابت دون انطباع ما يُسمّى "الشخصيّة الوطنيّة" بِسمَات لا تتوفّر مجتمعةً، متناغمةً، إلاّ فيها.

ومن معاني العزّة الوطنيّة الاعتداد بهذه الشّخصيّة، والاعتزاز بالمشاركة في الذّبّ عن مقوّماتها، ومكوّناتها التي قد تكون عرضةً لعوامل الاستلاب، والتّشويه، والطّمس.

*) جامعي، تونس

ومن نتائج الأبحاث السّوسيولوجية، المتعلّقة خاصّة بمُجتمعات الأقليّات، وظواهر الهجرة وإشكاليّاتها، ما يؤكّد أهميّة العلاقة السّببيّة بيْن غياب الوعي بالذّاتيّة الوطنيّة، واضطراب السّلوك الفرديّ والجماعيّ نتيجة الانبهار بالآخر، أو الخضوع له، إلى حَدّ الاستهانة بالذّات.

فسلوك مَن يستصغر ذاته بإزاء الآخر، ويحاول تقليده آليًا في ضروب تصرّفه هو سلوك الضّائع في متاهات لا يعرفها، والباحث عن توازن حيْث لا توجد أسبابُه، ولا أثر لسُبُل توصل إليْه.

ومن هذه النّتائج ما يبيّن أن النّجاح في التكيّف مع المجتمعات المتقبّلة مرتهن بمدى الوعي الوطنيّ الذي يمثّل قِوام شخصية الفرد، وضمانة توازنها، وألْزم ما يلزم لَها لمحاورة الآخر بنديّة، وبروح التفتّح الذي به تقبّل الرأي المغاير، والإفادة من الصّالح من تجارب الغيْر التي لا تناقض هويّة الطرف المقابل، ولا تتعارض ومصالحه العاجلة أو الآجلة.

والتكيّف، كما لا يخفى، تعامل رشيد مع المحيط غيْر الأصليّ أساسه احترام النّواميس والمعايير المعتمدة في تنظيم المساكنة، والتّعايش، في إطاره، دونما تفريط في أصول الذّاتية، وثوابت الهويّة التي هي عِمادُها.

أمّا الاندماج الذي اتّخذت منه بعض المجتمعات الغربيّة آليّة لمعالجة مشاكلها النّاجمة عن ظاهرة التصحّر السّكاني، أي عن ضعف النموّ السّكاني أو انعدامه، فهو، في رأي المنظّرين له على الأقلّ، استبدال الوطن بالبلد المقصود للعمل والعيش.

فهو، إذن، تفريطٌ في أهمّ مقوّمات الذّات، أي في شعور الانتماء إلى وطن، هو موْئِل الميلاد، ومهد النشأة التي تَشكّل بها وعي الذّات، وانطلق بها التعامل مع عالم النّاس، والأفكار، والظّواهر، والأشياء.

وخلوّ النّفس من هذا الشّعور الطبيعيّ يتبدّى في الانبتات بما هو انسلاخ مِن الذّات، أوْ هروب منها إلى غيْرها. والمنبتّ «لا أرضًا (أو لا سفرًا) قطع، ولا ظهْرًا أبقى».

فبالشّعور بالانتماء إلى الوطن، وبالارتباط به، بحبّ، ترقى الوطنيّة إلى مستوى القيمة المدنيّة، والحضاريّة التي ينبغي أن تكون مرعيّة، مكرّسة في السُّلوك الفرديّ والجماعيّ. وقوّة هذا الشّعور الذي ينمو، ويزكو، بالتّربية، وبإيلاف المكان، وحفظ الذّكريات، وعهود المؤانسَة، تتجلّى، بالخصوص، في التمسّك بكلّ ما يرمز إلى الوطن، أو يجسّده في ثقافته، وحضارته، وكيْنونته السّياسيّة، وغيرها.

وهو الذي يجعل مفارقة الأوْطان تجربة نفسيّة مَريرة يكون بها الوطن ساكنا في قلب محبّه البعيد عنه، بعد أن كان هذا الأخير ساكنا به، بما يؤكّد أنّ أواصر الارتباط بالوطن لا تنفصم، بل تزيدها تجربة الهجرة قوّة، وتصقلها كما يُصقَل الذّهب الابريز بالنّار.

وليْس أبلغ للتّعبير عن حبّ الوطن الذي هو مقترن بالإيمان، ممّا قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ملتفتا إلى مكّة المكرّمة عند خروجه منها مهاجرًا إلى المدينة المنوّرة: «والله إنّك لأحبّ الأرض إليّ. وإنّك لأحبّ أرض الله إلى الله. ولوْلا أنّ أهلَكِ أخرجوني منكِ ما خرجتُ» (1).

ومعاني الحنين إلى الأوْطان، ومناجاة الدّيار، ومَن بها من الأحِبّة، وحفظ ما ارتبط بربوعها مِن غوالي الذّكريات والمُنى، وعزيز الوشائج، ونفيس العادات، ممّا لم يزل يُغْنِي المدوَّنات الأدبيّة عند العرب، والمسلمين، وغيْرهم.

وحفظُ ما جادت به قرائح الشّعراء المبدعين من شعر الوطنيّة الزّاخر بروائع المعاني الدّالة على التعلّق بالوطن، والتغنّي بجماله، وأمجاده التّليدة والجديدة، والاستعداد لخدمته، بإخلاص، وللتّضحية في سبيله بنكران ذات، لِمَّا يخرّج الأجيال الطّالعة على الولاء له، والاعتزاز بالانتساب إليه، بما يجعل هواه فوْق كل هوى، ومصلحته أعلى من كلّ مصلحة أخرى، ومقدّمة على كلّ اعتبار لا يمتّ لها بصلة.

ومن رائق الشّعر الوطنيّ الذي يحلو إنشاده، ولا يُملّ

سماعه، وإن طال، ما قال شاعر تونس الخالد أبو القاسم الشّابيّ (1934-1909) مناجيا تونس الخضراء الجميلة، ملهمة الشّعراء، وسائر الأدباء، والفنّانين، وأهل الذّوق:

"...أنا يا تونس الجميلَة في لُجّ
الهَوَى قد سَبَحْتُ أَيَّ سِبَاحَهْ
شِرْعَتِي حُبُّكِ العميقُ، وإنّي
قد تذوّقْتُ مُرَّهُ، وقَرَاحَـهْ..."

وفي محبّة تونس، والشّوْق إليْها، قال المؤرّخ الوزير أحمد بن أبي الضّياف (1802 - 1874)، وهو في القسطنطينيّة، في مهمّة رسميّة:

"نسيمُ تونس حيّاني ويُحييني
والطّيبُ منها إذَا مَا تهْتُ يَهديني
لاَ غَرْوَ أنْ تاهَ قَلبِي فِي مَحَبَّتِهَا
فَأَصْلُ نَشْأَتِهِ مِنْ ذَلِكَ الطّيــنِ..."

وقد ضمّن الشّاذلي عطاء الله (1899 - 1991) شعره الأنيق الآسر الكثير من معاني التغنّي بأمجاد الوطن ومباهجه. ومنه قوْله:

"ما هِمْتُ قطّ بغيْرِ حُبِّ بـــلادي
مُنذُ التقتْ شفتــاي يَوْمَ وِلادِي
هي مصدرُ الإلهامِ في روحي، وَإنْ
عَتَمَ الدُّجَى، فَهِي الضِّيَاءُ الهَادِي
هي في ضميري صورةٌ، وعلى فَمِي
أُغْــرُودَةٌ قُدُسِيَّــةُ الانشـــاد
وَلِرُكْنِهَا وَجَّهْتُ وَجْهِي بَعْدَمَـــا
رَتَّلْتُ في محرابِهـــا أوْرَادِي [...]
وأُحِسُّ فيهـــا عِزَّتـــي، وشهامَتي،
وأَشُــمُّ في أطيـــابها أمْجَـادِي
أَجِـــدُ الحَيَاةَ بِدُونِهَا سِجْنًا، وفي
عَرَصَاتِهَا رَغْمَ الشَّقَا إسْعَـــادِي"

إنّ شعور المرء بالسّعادة والعزّة داخل وطنه - حتّى في حَال الفاقة - وشعوره بالحرمان منهما، خارجه، رغم ما قد يُتاح له من مقوّمات الغنَى المادّي، من أبلغ الدّلالات على أنّ الوطن أغلى، عند ذوي النُّهى، من المال والجاه. فيه، لا بالثّروة المادّية وحدها، تكون كَرامة الإنسان، ومَنجَاتُه من عوامل التّهميش المقيت، ونزعات العُنصريّة البغيضة.

ولا يعني هذا، بالطّبع، أنّه لا كرامة، البتّة، لمن يعيش خارج أرض وطنه. فالهجرة ظاهرةٌ تاريخيّة هيْكليّة. وهي مصدر إغناء لتجارب الأمم، وعامل تقارب، وتفاعل بيْن الثّقافات والحضارات. ولكنّ المقصود إنّما يتمثّل في التّأكيد على أنّ روح الوطنيّة هي أساس السّلوك السّويّ الذي يستوجب الاحترام والتّقدير. وفاقد هذه الرّوح مُعرَّض، لا محالة في العاجل أو في الآجل، لأسباب الإضطراب النّفسي، ومُقدِم، دون ريْب، على تجارب وأحوال يدرك فيها، آسفا، كسير الجناح، لكن بعد فوات الأوان، أنّه فَقَد ما لا بدّ له منه لاستقامة حياته، وللظّفر بمنزلة في محيط عيْشه، بل في عالم النّاس عامّة، بمَن فيهم الأدنون منه، يرضى فيها عن نفسه، ولا يخجل من بعض ما كان له من أفعال، ومواقف، غاب فيها الحسّ الوطنيّ، وغلب الظنّ بأنّه يمكن له أن ينسى وطنه، أو يستغني عنه، أو يستبدله بالمهجر.

ولطالما روّجت بعضُ الايديولوجيات لنزعات، ونظريّات، ورؤى مضادّة للوطنيّة، موهمة بأنّ "الأمميّة"، أو ما شاكلها من الأفكار المُوحيّة بتجاوز المرجعيّة الوطنيّة تمثّل سبيل الارتقاء إلى ماهو أوْسع منها، وشرط "التقدّميّة" التي تغري، عادةً، الشّباب، وترى فيها بعض التنظيمات السيّاسيّة المتطرّفة، في اليساريّة خاصّة أداة تأثير، واستقطاب، وشعار مِراس سياسيّ يناقض المألوف بآسم "الثّوْريّة" التي لا تعدو، عندها، أن تكون محض "غوْغائيّة".

ولكنّ هذه الايديولوجيات لم تصمد أمام الحسّ الوطنيّ، ولم تفلح في صياغة ثقافة تفصل بيْن البُعديْن الوطنيّ والمدنيّ، وتنأى بالإنسان عن بيئته الأصليّة، وثقافته الوطنيّة، وتنتزع منه حسّ الوفاء لما له فيهما من جُذور. إنّها انكسرت بقوّة مَا للوطنيّة من تأثير متعدّد الأبعاد في حياة الإنسان، في حال الاستقرار، وعند السّفر، على حدّ سواء.

وممّا تقدّم عرضه من إشارات، سريعة، أحيانا، إلى أمّهات المعاني التي يتّسع لها مفهوم "الوطنيّة"، تتبدّى أبعاد هذا المفهوم المركّب، مترابطة، متكاملة، يجرّ الحديث عن أحدها إلى التفكير في البقيّة، بما يدلّ على أنّ "الوطنيّة"، في حدّها ومعناها، كُلٌّ لا يتجزّأ، وروحٌ يتجلّى وهَجُها في إخلاص الإنسان في حُبّ وطنه، أرْضًا، وتاريخًا، وثقافة، وحضارة، وصَيْرُورة، وسيادة، وتوْقًا عارمًا مشروعًا إلى المزيد من المَنَعة، والسُّؤدد، والرقيّ، في كلّ المجالات.

وَالوطن سابق للفرد، وباق بعده. وَفيه تنمو قواه، وتتفتّق طاقاتُه، ويتكوّن وعيه، وتتجذّر شخصيّته، وتُصقَل، وتزدهر. فهو - بالتّابع - أهمّ من الفرد. والمصلحة الوطنيّة مقدّمة،بالتّالي، على المصلحة الفرديّة، لأنّ مصلحة الوطن هي - بلا شكّ- مصلحة كُلّ مواطن، وسيادة كلّ مواطن من سيادة وطنه.

وفي تجارب الكفاح المرير من أجل استرداد السّيادة الوطنيّة السّليبة، وهي كلّ تجارب الحركات التّحريرية المقاومة للاستعمار، وفي المنافحة البُطوليّة من أجل استرداد الوطن المغتصَب المنهوب، كما هو الشّأن بالنّسبة إلى النّضال الفلسطينيّ" المستميت، المستمرّ، رغم تفاوت القوى، وجسامة التّضحيات، ما يبيّن مدى قدسيّة العلاقة التي تصل الأفراد، والشّعوب، بالأوطان، ومدى قوّتها الدّافعة إلى الذّبّ عنها، وبذل النّفيس، والجود بالنّفس للدّفاع عن حوْزتها، وحماية بيْضتها، وصوْن شرفها، وعزّتها.

إنّ الإخلاص في محبّة الوطن، والحرص على الإسهام في خدمته بما يُعلي منزلته بيْن الأوْطان من أوْكَد مقتضيات المَواطَنة الحَقّ التي تهون بإزائها المنافع الشّخصيّة، ويَغدو التّباين في وجهات النّظر السّياسيّة، في صفوف بنيه وبناته، شأنًا داخليًا محضًا، أي وطنيًا صرفًا، لا يجوز، البتّة، السّماح لغيْرهم بالدّخُول فيه لأنّ أهل الدّار أدرى بشؤونها التي لا تهمّ الأغيار، الغرباء عنهم، وعنها، بقدر ما تهمّهم اسْتباحة حرمتها، واستبقاء أهلها، أو بعضهم على الأقلّ، في منزلة الأتباع، وأدوار العملاء التي يقومون بها عن غفلة، أو بقصد، أو بمقابل.

وبمدى الإخلاص في حبّ الوطن يُقَاس زكاء المواطنة المتبدّي في الالتزام الإراديّ بآدابها، والسّعي الطّوْعي إلى اعتبار ما تفرض من واجبات في الأفعال، وردود الأفعال، والمواقف في كُلّ الحالات، والمناسبات، في الدّاخل، والخارج.

وجماع هذه الآداب، وما ينحتم بها من صنوف المقتضيات وأنماط الواجبات الأخلاقيّة، والمدنيّة، والوطنيّة، إنّما يكمن في معنى "البرّ"، بما هو صدق في الإحسان للوطن يتجلّى في التّفاني في العمل الرّامي إلى تحقيق خيْره. فبالبِرّ بالوطن تُستفرَغ الجهود في خدمته، ضمانا لصلاحه، وسؤدده، لأنّ البرّ يجعل الإنسان مقبلا على بذل قُصارى همّته من أجل المشاركة البصيرة، الفاعلة، في تحقيق ذلك الصّلاح المبتغى بالفطرة، وبما يتّصل بها من عقل يهدي صاحبه إلى تلبية نداء الوطن العَزيز، حال سماعه، ويردّه عن أيّ فعل قد يلحق بهذا الوطن أذًى، أو يمسه بضرر.

وهذه المعاني السّامية التي ينطوي عليها مفهوم "البرّ" هي التي تمثّل مضامين النّشيد الوطني في كلّ بلد. وهي التي يتعيّن تعميق إدراكها من قبل النّاشئة إعدادًا لها لتحمّل أمانة القيام بواجبات المواطنة، في عالم تؤكّد فيه دروسُ التّاريخ، وعِبَرهُ المتوالية أنّ عزّة الأوْطان، ومناعتها من برّ بنيها، وبناتها بها، ومن اعتزازهم بالولاء لها، دون غيْرها، كلّفهم ذلك ما كلّفهم من مجابهة الصّعاب الكأداء، وتحمّل التّضحيات الجسام.

والنّعوت المختارة لوصف الوطن، في الأناشيد الرّسميّة، وسائر النّصوص الشّعرية، والنّثرية المَمَحّضة لطرق موضوع الوطنيّة في أبعادها، وواجباتها، تمثّل أبلغ ما يدلّ على التعلّق به، بفخر كبير، واعتزاز جمّ، وعلى الاستعداد للبذل، بسخاء فيّاض، وحماس لاهب، في خدمته، في كلّ وقت، وكلّ ميْدان،وبأية طريقة، أو وسيلة؛ ليكون، كما ينبغي أن يكون، عند المخلصين

من بنيه، عزيز الكيان، على الدّوام، عاليَ الصّيت، محفوظ الحُرمة، سائرًا، بثبات، نحو المزيد من التقدّم، والمجد، والإشعاع.

فهو، في هذه النّصوص، "الوطن العزيز"، "والوطن الحبيب"، و"الوطن المفدّى"... الذي يجمع حبّه، ولا يفرّق، ويحرّر من كابوس الأنانيّة، ويبعث على صدّ نزعات الاستعمار، وما ينجم عنه من استثمار للمقدّرات الوطنية، وعلى نبذ كلّ أشكال المساومة في ما يتّصل بالمنظومة القيميّة الوطنيّة التي بها استقلال الوطن، ورعاية مصالحه، ونحت مستقبله الأفضل المرتجى من كلّ أهله الذين تجمعهم نفس الرّوح الوطنيّة.

وقِوام الاقتدار على النّهوض بالمسؤوليات التي تفرضها الرّوح الوطنيّة إنّما هو هذا البِرُّ الذي يكون به العطاء السّخيّ من أجل دعم عزّة الوطن، وحفظ استقلاله الذي استشهدت في سبيله أجيال ممّن اجتمعت مُهَجُهم، وضمائرهم على الولاء له، واستطابة إنفاق النّفس في سبيله.

وهذا البرّ الذي ينبغي أن تتكامل في تعميقه، وتزكيته التّنشئة العائليّة، ومناهج التّعليم، وبرامج التّثقيف، وخطط التّوعيّة، والإعلام، وغيرها، لا يفضي إلى تعصّب، أو تحجّر، أو انطواء على الذّات. وهو لا يُضادُّ حقّ الاجتهاد في العمل الوطني الذي لا يضيق بالتعدّدية، بل يُثْرَى بها، ويُسدّد، ويكون مُخصبًا لما يزيد الوطن رفعة وإشعاعا في عالم اليوم والغد.

ولكنّ الذي يجدر تأكيده، عند الحديث عن أهميّة التفتّح الواعي على الآخر، القريب، والبعيد، المشابه، والمختلف، وعن شرعية المشاركة في التفكير المتعلّق براهن الوطن، وبمستقبله الذي نريده مشرقا، وضّاء، إنّما يتمثّل في الفرق الكبير، الواضح بين فائدة التّعاون النّزيه البنّاء مع الآخر، وبيْن خطر الوقوع في شرك هيْمنته، أو أسر وصايته الظّاهرتيْن، أو المقنّعتيْن، وبيْن شرعيّة المشاركة في الاهتمام بشؤون الوطن، وواجب العدول عن كلّ ما من شأنه أن ينال من اللّحمة الوطنيّة، أو يضعف الصفّ الوطنيّ، أوْ يعرّض سمعة البلاد لقدح من دَرَجُوا على تنكّب الموضوعيّة في إطلاق الأحكام التي يريدون بها أن يشكّلوا مراكز قُوى، ومحاور تأثير، لا تتحكّم إلاّ في ضعفة النّفوس ممّن يحسبون الارتماء في أحضان الأجنبيّ، والاستقواء به، سبيلا إلى الظّهور في صورة المدافعين، أكثر من غيْرهم، عن الدّيمقراطية، وحقوق الإنسان، كما لو كانوا، فعلا، من الملتزمين بها، والمكرّسين لقيمها، والحال أنّهم اتّخذُوها ذريعة سياسَويّة أو قُلْ : "حَقّا تجاريا" في سوق المزايدات السّياسويّة التي لا تنطلي على أولي الألباب.

إنّ المشهد السّياسي، في كلّ مجتمع، في الغرب والشّرق، وبغضّ النظر عن طبيعة الخيارات السّائدة فيه، يعكس ما يعتمل داخله من الرّؤى التي يمكن أن يطابق بعضها البعض الآخر، أو يكمّله، أو يوضّحه، ويسدّ مسدّ المبرّر للدّعوة إليه. كما يمكن أن تباين الواحدة منها الأخرى، إلى حدّ الاختلاف الجليّ. ولكنّ أوْكد واجبات المواطنة، وأهمّ نواميس الدّيمقراطية تمنع عن ردّ الاختلاف في الآراء، وهو في ذاته مشروع، وثمرة اجتهاد حرّ، يُغني التّفكير الجماعيّ في الشّأن العامّ، إلى خلاف قد ينأى به بعضُهم، غيّا، وضلالا، وتضليلا، إلى الحدّ الذي ينقلب عنده بُوقا تُكال منه ــ خارج وطنه بالخصوص ـ الانتقادات المغرضة التي لا تستند إلى سبب موضوعيّ، والشّتائم الرّخيصة التي لا تعبّر إلاّ عن حاجة مطلقيها إلى البُرء من أدواء حقدهم المَرَضيّ، والعَوْد إلى أخلاق التعامل الحضاريّ بيْن أبناء الوطن الواحد، وبيْنهم وبيْن المنتمين إلى البلدان الأخرى.

وإنّ الممارسة السّياسيّة الرّشيدة هي التي تجري داخل الأحزاب المعترف بها قانونا، والملتزمة بالمرجعيّة الوطنيّة دون سواها. وهي لا تخضع للحسابات الشّخصيّة، وأهواء الوُصوليّة، ولا تجيز التّحريض الرّخيص على الوطن الذي يظلّ وطن جميع المنتمين إليه، مهما تباعدت أنظارهم، وتباينت اجتهاداتهم.

ومن أهمّ وظائف الأحزاب وأدوارها تعميق وعي المنخرطين فيها بهذه الحقيقة التي يجب ألاّ تغيب عن

ذهن من يدخل حلبة الفعل السّياسيّ. وفلسفة هذا الفعل المتّسع للتعدّدية لا تُسْتَوْرد، ولا تُقَلّد، بل تُصَاغ بالرّوح الوطنيّة التي تضع مصلحة البلاد العليا فوق كلّ اعتبار.

وغمط النّتائج الهامّة التي يتواصل تحقيقها بجهود الإصلاح، والتّحديث، في كلّ مستويات الاجتماع، ومراتب تنظيمه سياسيّا؛ ومحاولة تضخيم بعض الصّعوبات الظّرفية التي قد تجدّ في العمل الوطني الجادّ، لأسباب تتّصل بالسّياق الاقتصاديّ العالميّ، أو بغيْره، لا يمكن أن تعبّر إلاّ عن أهواء من أفلت وطنيّتُهم حتّى ضعفت نفوسُهم، وسوّلت لهم الاستعانة بالأجنبيّ على محاولة إرباك مسيرة المجموعة الوطنيّة التي تنكّروا لها، واستساغوا الإضرار بها لأنّها غلّبت على نظرتهم الفئوية السّطحية، ونزعتهم الايديولوجيّة الغريبة كلمةَ الأغلبية السّاحقة، وانتصرت للحقّ الذي تعبّر عنه، كأصدق، وأبلغ ما يكون التعبير.

ومن واجبات الوطنيّة التصدّي، بالرّأي الصّائب، والموقف الحازم، والخطاب الواضح، والحجّة المقنعة، الدّامغة، لكلّ محاولات النّيل من سمعة الوطن، والتشكيك في أهميّة ما لم يزل يَتْرى فيه، في شتّى الميادين، وفي كلّ الأرجاء، من الإنجازات، والمكاسب النّوعيّة، والكميّة التي عزّزت إمكاناته، وزادت من ثرواته، وجعلته أقوى على رفع التّحدّيات، وتحقيق التّطلّعات، والتي أضحت محلّ فخر التّونسيين والتّونسيات، وموضع إشادة الأشقّاء، والأصدقاء، في المشرق، وفي المغرب.

وإنّ «التّونسي الأصيل» هو الذي لا يقبل بأن تلحق ببلاده أيّة إساءة من أيّ طرف كان. وهو الذي لا يسمح لنفسه، خاصّة، بأنّ يكون طرفا في هذه الإساءة بأيّ وجه من الوجوه، ولأيّ سبب من الأسباب. كما أنّ الوطنيّ الحقيقيّ، هو الذي لا ينتقل بالخلاف مع بلاده إلى الخارج للتّشويه، والاستقواء بالأجنبيّ. فهذا السّلوك مرفوض أخلاقيّا، وسياسيّا، وقانونيّا. وهو لا يجلب لصاحبه إلاّ التّحقير، حتّى من أولئك الذين لجأ إليهم لتأليبهم على بلاده. كما أنّ هذا السّلوك لا يمنحه أيّة حصانة للخضوع أمام القانون التّونسي الذي يبقى المرجع الأساسيّ لكلّ المواطنين والمواطنات (2).

الهوامش والإحالات

1) رواه ابن ماجة

2) من خطاب سيادة الرّئيس زين العابدين بن علي الذي ألقاه، يوم 12-11-2009، بمناسبة أداء اليمين الدّستوريّة.

أهميّة الثقافة الحيّة
و الحياة الثقافية لدى الشعوب

محفوظ بن عبد الجليل (*)

مقدمة :

قبل ظهور البحوث والمعارف المهتمة بالثقافة وبالإنسان وقبل ظهور السياسات الثقافية للبلدان كانت للإنسان ثقافة حية وكانت لها أهمية وكان هناك وعي وإدراك بقيمة الثقافة في حياة الفرد والمجموعة، أما اليوم فإننا نتكلم كثيرا عن أهمية الثقافة حتى أصبح الأمر أحيانا وكأنه من ضرب التجريد لأن هذا الكلام يأتي في خطابات إعلامية وسياسية تروج لفكرة أهمية الثقافة بطريقة لا توازي الفعل والتفعيل الثقافي ميدانيا. من ناحية أخرى اضطربت وتقلبت البنيات الاجتماعية وغاب الوعي الجماعي بأهمية الثقافة في حياة الإنسان اليومية، ولا أحد يجهل ما تعانيه البشرية اليوم في مناطق كثيرة من العالم من تغييب للفكر وللوعي السليم بمدى أهمية الثقافة. ولئن كانت فكرة أهمية الثقافة أمرا بديهيا وأن إبرازها ليس بالأمر الجديد فان الوضع الحالي للوعي الجماعي وللممارسة الجماعية للثقافة في بلداننا يجعل في المسألة أكثر من إشكال يستحق الدرس والمعالجة.

إن الاهتمام المتزايد بدراسة ثقافات الشعوب في مجال اللاإتنولوجيا واللاأنتربولوجيا وسوسيولوجية الثقافة يعكس أهمية الثقافة في حياة الفرد والمجموعات في كل الأمكنة والأزمنة. وليس من المستغرب أن تتخذ مختلف العلوم الإنسانية اليوم موقعا هاما في البلدان المتقدمة إذ تتزايد مكانتها يوما بعد يوم في الأوساط الأكاديمية وفي البرامج ومخططات سياسات هذه البلدان، ولذلك نلاحظ أن المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية لم تهمل نتائج جملة هذه المعارف التي تؤكد جميعها على أهمية الثقافة داخل الحياة الإنسانية. إن الاستنتاجات النظرية لهذه العلوم لم تظل تنظيرا على رفوف المكتبات بل شاعت بين الخاصة والعامة فاعتمدتها الدول المتقدمة في برامجها الحديثة المفعلة للعمل الثقافي. فلماذا لا تستفيد بلداننا من مثل هذه المعارف والعلوم لغاية فهم أوضح للثقافة وللحياة الثقافية ولتصور أنجع للعمل الثقافي التنموي ؟

سنجتهد في بحثنا هذا إلى تأطير مختلف عناصره

*) باحث، تونس

بمرجعيات نظرية حديثة نعمل من البداية على بسطها وتقديمها أدوات بحث أثبتت نجاعتها في بلورة نظرة صحيحة حول الإنسان وعلاقته الوثيقة بالثقافة. ولنتبين الأبعاد والقيم التي تحققها الثقافة في حياة الإنسان نتطرق بداية إلى بعض المفاهيم المتصلة بالثقافة اللامادية أساسا ونبين موضوع الثقافة كحاجة بشرية ملحة وكأداة انسجام وتواصل مع المحيط والكون وكأداة واقية للإنسان من أخطار نفسه وأخطار الطبيعة مفسرين في الأخير الثقافة كبنية اجتماعية تساهم في كيان المجتمع.

في دراستنا لهذه العناصر سنحاول الربط بين البعد النظري والبعد العملي للممارسة الثقافية هادفين من وراء كل ذلك إلى التحفيز نحو بناء تصورات جديدة لتفعيل النشاط الثقافي الخلاق.

ولأن الخط الفاصل بين الخطاب العلمي والخطاب الأخلاقي القيمي في مثل هذه المواضيع جد مرهف فإننا سنعمل على أن يكون طرحنا وتناولنا للمسائل التي أشرنا إليها علميا بقدر الإمكان وذلك من خلال المنهج العلمي الذي سيكون منهجا وصفيا تحليليا مرتكزا على معطيات ميدانية وتوجيهات معرفية مستمدة من الاختصاصات العلمية المختلفة المهتمة بالإنسان وبالثقافة والمتصلة أساسا بالإثنولوجيا وبالأنتربولوجيا وبالخصوص الثقافية منها، ساعين من وراء ذلك إلى ضمان الاستفادة من هذه المناهج تصريحا وتلميحا حتى يكون تفسيرنا وإبرازنا لأهمية الثقافة عملا معرفيا بالأساس.

I ـ دوافع البحث :

إن دوافع بحثنا في أهمية الثقافة الحية وفي أهمية الحياة الثقافية هي نتيجة لما وصلنا إليه في أعمالنا اللاإتنغرافية وما لاحظناه في معاينتنا الميدانية لواقعنا اليومي من ضعف وتقلص للنشاط وللممارسة الثقافية، ومن افتقار ثقافي يتزايد يومًا بعد يوم في البنيات الاجتماعية الحديثة التي تخلت عن أنماط حياة قديمة كانت فيها الحياة الثقافية مكونا أساسيا، فنمط الحياة اليوم وفي أوساط متعددة يعجز عن تقديم أشكال بديلة لما كانت توفره الثقافة في البنيات الاجتماعية التقليدية.

يمكن ملاحظة هذه الحالة بسهولة إذا ما عاينا وعايشنا الواقع الذي عليه الناس في الأحياء « الشعبية» في تونس وما أفرزه النزوح من تراكم ديمغرافي في أحياء ذات كثافة سكانية مرتفعة ومستوى عيش ضعيف. هي أحياء يتعايش داخلها الناس في بنيات اجتماعية حديثة تمكنهم من مواصلة الحياة ولكن في حالة إنبتات وقطيعة عن الجذور، لا يمتلكون وسائل تأخذ بأيديهم إلى إبداع يستمد ويستلهم أنفاسه من تراثهم مطورا المكاسب الثقافية الأصيلة.

إن مجتمع اليوم بصفة عامة يفتقر إلى ما ينشط المخزون الثقافي في الذاكرة الجماعية والأحياء الشعبية بصفة خاصة، حيث لا يزال التواصل مع العادات والتقاليد من خلال بنية العائلة قائما، تظل مصدرا للإثراء الثقافي مقارنة بالأحياء «الراقية» التي أصبحت أحياء إقامة فحسب.

وأمام هذا الوضع الدافع إلى التساؤل والحيرة والموجب للتفكير وللتدبر رأينا أنه بإمكاننا أن نتناول معرفيا بعض المسائل المتعلقة بالثقافة والمتصلة بتكويننا الأكاديمي من جهة والمنتمية لمشاغلنا الفكرية من جهة ثانية.

II ـ حول مفهوم الثقافة والثقافة الحية :

إن الثقافة التي نحاول الخوض في مسائلها هي الثقافة بالمفهوم اللاأنتربولوجي والتي تقسمها التعريفات الأخيرة إلى قسمين : قسم الثقافة المادية وقسم الثقافة اللامادية، وكل الإشكالات التي نحاول طرحها تخص الثقافة في بعدها اللامادي والتي تشمل كل ما تنتجه الإنسانية في إطار اجتماعي وبيئي معين من وسائل وتعبيرات معنوية ورمزية تتعايش بها فيما بينها داخل محيطها وتبحث بواسطتها عن

تفهم للكون وعن انسجام مع مكوناته ولتحقق من خلالها معنى للحياة، هي الثقافة المتكونة مما يحقق الإنسان به ذاته وتحقق به المجموعة اجتماعيتها وتحقق به الإنسانية الجماليات والمعاني المحققة للحياة والمجملة للعالم.

وبصفة عامة لن نتوقف لتقديم التعريفات المتعددة لمفهوم الثقافة بل سنترك المعنى الذي يعنينا في الثقافة يتضح تدريجيا من خلال خوضنا في طرح مسألة أهمية الثقافة لدى الشعوب وفي حياة الإنسان حسب الخلفية النظرية المستمدة من أدبيات ومباحث الإتنولوجيا والأنتربولوجيا الثقافية. فبرجوعنا إلى هذه المعارف أخذنا عنها استعمال مصطلح الثقافة الحية الذي أصبح مستعملا للتدليل على ما تواصل المجموعات إنتاجه والعيش فيه أو بواسطته من تعبيرات إبداعية ومهارات جسدية وصوتيه وطقوسية لها مكانتها بين الناس الذين ينتجونها. الثقافة الحية هي نشاطات تستمد حيويتها من المكانة التي لا تزال تختص بها في حياة الناس، فهي حية من خلال طبيعتها كنشاط حي يعاش في حين وفي مكان متصلين بالحاضر، وهي ثقافة حية لكونها تحيى بين الناس ولم تجمد بعد في المتاحف.

والثقافة في هذه الأبعاد والمعاني ليست مجرد إضافة في الحياة الجماعية ولكنها جزء من وجودها في حد ذاته. وأهمية الثقافة في هذا السياق تكمن في عدم إمكانية عزلها عن الحياة الاجتماعية وجعلها حكرا على البعض دون سواهم، فجل مباحث سوسيولوجية الثقافة هي عبارة عن تفسيرات للعلاقة الوطيدة بين التركيبات الاجتماعية والبنيات الثقافية التابعة لها. وفي شروح طبيعة هذه العلاقة على اختلاف مناهجها تأكيد لأهمية الثقافة سواء فسرت تلك الأهمية وظائفيا او بنيويا أو سيميولوجيا فكلها قدمت الثقافة لا كقيمة مطلقة بل كنتاج وكفعل داخل مكونات الحياة ذاتها.

تؤكد الإتنولوجيا اليوم أن الثقافة الحية بصفة خاصة هي ما انتهى إليه الإنسان بمخاوفه وتصوراته من نشاط منظم يومي وموسمي ومناسباتي يعيشه كفرد أو كمجموعة في كل أبعاده الباحثة والمحققة للإنسانية وللإنسجام مع المحيط ومع الكون ومع الطبيعة، فليس في الثقافة الحية ارتجال بل عمق ووجود.

III ـ توضيح معرفيّ :

قبل مواصلة شرحنا للمعاني وللقيم الرابطة بين الثقافة والحياة نتوقف لنضع أفكارنا في إطارها المعرفي ونذكر ببعض المعطيات التي سنواصل البحث في إطارها كمرجعيات مؤطرة للإشكاليات التي تخص بحثنا هذا.

كانت الثقافة منذ العهود القديمة مبحثا فكريا فلسفيا ومجالا للتنظير ولتخطيط سياسي كما أتخذت بعين الاعتبار في الديانات وفي تشريعاتها، إلا أنها لم تصبح موضوع بحث علمي إلا بظهور العلوم الإنسانية بصفة عامة ولم يتم التفكير في علاقتها بالإنسان في كل أبعاده إلا بتبلور مشروع الإتنولوجيا الذي إتخذ فيه الإنسان نفسه موضوع بحث، فجاءت الإتنولوجيا بمختلف أقسامها ومدارسها. هذه المعرفة الجديدة كانت قد استندت أساسا على الموروث الأدبي الأوروبي وعلى فلسفة الأنوار بصفة خاصة التي أفرزت، بتياراتها المختلفة، في منتصف القرن التاسع عشر مشروع الإتنولوجيا الذي استفاد من جهة ثانية بما سمحت به الحركات الاستعمارية في ذلك الوقت من انفتاح على ثقافات جديدة ومن اكتشاف «للآخر المختلف» الذي بعد التعجب لوجوده والإنبهار بما لديه من غريب جاءت الحاجة إلى فهمه الفهم الصحيح.

من أجل فهم أفضل للثقافات وللإنسان جاء هذا المشروع الفكري الغربي الجديد المفسر للإختلاف ووجد الدعم والإهتمام والإستجابة. وجاءت البعثات العلمية الإستكشافية المهتمة بدراسة الآخر لتبحث عن أجوبة وعن حقائق تفسر الاختلافات الثقافية وتثمن ثراءها المتصل بالإنسان في استعداداته المختلفة. ثم تدعمت هذه

النشاطات أكثر في منتصف القرن التاسع عشر بتأسيس «مؤسسات الإتنولوجيا» «sociétés d'ethnologie» في فرنسا وفي الولايات المتحدة الأمريكية وفي إنكلترا ثم في ألمانيا. في إطار نشاطات هذه المؤسسات وعلى ضوء نتائج الرحالة والمنظرين جاءت المؤلفات الأولى لتصف عدة إثنيات ثقافية في العالم، فبدأت تبرز قيمة الاختلاف كثراء واجتهادات مختزلة لحكمة شعوب عبر الأزمنة والأجيال، ومشكلة مجتمعة مرجعيات متعددة للإنسانية بصفة عامة. وإذ نسوق هذا التذكير المختصر بنشأة الإتنولوجيا وملابساتها التاريخية فذلك لتبين الإطار النظري والمنهجي لمحاولة بحثنا في الثقافة ولتساؤلاتنا حول بعض الإشكاليات المحيطة بها، فالذي انتهت إليه الإتنولوجيا أخيرا وبعد انقسامها إلى تيارات ومدارس هو الإقرار بوجود استعدادات متشابهة لدى البشرية، وأن الأنماط الثقافية المختلفة هي التي تؤطر وتنمي ثم تهيكل تلك الاستعدادات الإنسانية المتماثلة في تعبيرات مختلفة ومهارات متنوعة. ولذلك لا يمكن الحديث عن تفاضل أصلي بين الثقافات وإذ أن للإتنولوجيا مكانة كبيرة اليوم فذلك يعود إلى إدراكها وتأكيدها على أهمية التنوع الثقافي لدى الشعوب.

و إذا ما كانت الإتنولوجيا قد نشأت أساسا من إدراك الاختلاف فإنها اليوم تقدم نفسها كمبحث في الوحدة البشرية بصفة عامة وهي وحدة لا يمكن إدراكها إلا بالإحصاء وبمعرفة الجزئيات المكونة لها ثم أخذها بعين الاعتبار كلها على حد السواء لبناء المعرفة الصحيحة حول الإنسان والثقافة.

ولعل ما سنحاول التأكيد عليه هو ما ثمنته مباحث الإتنولوجيا الثقافية المهتمة بدراسة الشعوب والثقافات وإنتاجاتها وطرق تواصل الأفراد والمجموعات داخلها من خلال دراسة مهاراتها وتقنياتها وفنونها. فالمبحث الإتنولوجي كنا قد تعاملنا معه واستفدنا منه في بحوثنا العلمية السابقة حول فنون العرض الحي، فالإتنولوجيا الثقافية في اهتماماتها بدراسة التقنيات والظواهر الجمالية للثقافات من موسيقى وألعاب ورقص تحاول إبراز أهمية الثقافة والحياة الثقافية والنشاط الثقافي لدى الشعوب ولدى الإنسان. وبما أن لهذه المعارف مناهج سنحاول الاستفادة منها بما توفر لدينا من إطلاع على البعض منها وتطبيق لها في أعمالنا الميدانية الإتنغرافية حول المهارات الفنية لأشكال الغناء والرقص في تونس حيث كانت لنا فرصة للأخذ ببعض توجيهات تلك المناهج وللتدرب عليها في المعاينة وفي التعامل مع «الثقافي»؛ فنتائج بحوثنا أكدت لنا مدى نجاعتها إذ مدّتنا تلك المناهج ميدانيا بحقيقة «الثقافي» وبأهميته، كما نبهنا هذا التعامل إلى المخاطر المتأتية عن التغيرات الإجتماعية المهددة للبنيات الثقافية التقليدية.

فالتجربة والمنهج العلمي يأتيان من جديد كدوافع للإهتمام بالجانب الثقافي إهتماما سنحاول قدر الإمكان أن نجعله قريبا من المعرفة وبعيدا عن الخطاب الإديولوجي أو الأخلاقي.

VI ـ الثقافة في أبعادها المختلفة :

الثقافة كما قدمناها هي في الأصل بلورة وتطوير متواصل لاستعدادات الإنسان، ومحاولات مستمرة للاستجابة إلى حاجاته المختلفة، وتأطير ناجع لطاقاته وتطلعاته، وهي أيضا إضافة وخلق لوسائل يستعملها الإنسان للانسجام وللتفاعل مع محيطه والعيش فيه. فالثقافة هي في نفس الوقت خلق وإبداع لتطوير مهارات وأحاسيس يحقق من خلالها الإنسان ذاته. والحديث عن الثقافة في غياب هذه الأبعاد هو حديث منقوص، فكل المناهج وكل المدارس والتيارات الإتنولوجية، الوظيفية منها والبنيوية وحتى التطورية (l'évolutionniste)، تؤكد بطريقة أو بأخرى أنه لا نجاح لحياة جماعية بدون حياة ثقافية في جانبيها المادي واللامادي معا وفي نفس الوقت. إن ما ذكرناه من تطور للاستعدادات الكامنة

وللمهارات الخاصة بالإنسان والتي من شأنها تحقيق الذات وتأكيد الحياة هي التي تشكل الجانب اللامادي في الثقافة، وهذا هو الذي يهمنا لغاية تسليط الضوء على أهميته وعلى قيمته من خلال نقاط محددة سنتعرض فيما يلي لكل واحدة منها على حدة نربط فيها في كل مرة أهمية الثقافي ببعد من أبعاد الحياة الإنسانية.

1 ـ الثقافة حاجة بشرية اجتماعية :

إن كيان كل مجتمع يعود إلى مرجعية منظومته الثقافية من خلال القيم التي كرستها العادات والتقاليد التي نظمت بها مراحل حياة الفرد والمجموعة. هذا الكيان يتشكل بمرجعيات رمزية ونمط حياة موحد وهياكل ترابط وتكامل إجتماعي تضمن تواصل حياة الناس في بوتقة جغرافية معينة تضبط حدودها بحدود معاني وفاعلية الموازين التي اتخذتها تلك المجموعة للتفكير وللإحساس وللتصرف في وضعها وواقعها وفي المستجدات والتغيرات التي لا بد وأن تحدث بواسطة ما تتوصل إليه من خبرات ودربة الواقع المعيش، والثقافة في هذا الإطار هي حاجة بشرية اجتماعية ضامنة لوجود ولاستمرارية كل مجموعة إنسانية.

حول هذه الأفكار هناك أدبيات وبحوث علمية تعرف بتفسيرها الوظيفي للثقافة وتدلل على هذا الأمر بشروح ووصف لنماذج ثقافية قديمة وحديثة ومن خلال دراسات ميدانية متعددة. ورغم أن هذه البحوث تبقى في أغلب الأحيان، وكما تبين المناهج الحديثة، أحادية التفسير حيث لا يمكن فهم «المعطى الثقافي» من خلال وظيفته الإجتماعية فقط بل هناك أبعاد أخرى لا بد من أخذها بعين الاعتبار كلما اهتممنا بالإنسان وبالثقافة إلا أن الرجوع إلى نتائج التفسير الوظيفي يفيدنا بتأكيد حاجة الناس للثقافة ويمدنا بالوظائف المتعددة لها في حياة الفرد والمجموعة. وبالتالي تبقى لنتائج المدارس الوظيفية مكانة معرفية هامة.

في تناول مسألة وظيفة الثقافة يمكن أن نشير إلى بعض الوظائف المعنوية المتعددة والمركبة للثقافة الحية اللامادية.

يكون البعد المعنوي الرمزي بصفة عامة محملا للثقافة اللامادية التي هي في نفس الوقت نتاج المحيط «الطبيعي» والبنيات المتعددة والمركبة لمجتمع ما ولكن من ناحية أخرى تتشكل هذه الثقافة اللامادية لتخدم الإنسان والمجتمع من خلال وظائف جد متعددة سنحاول دراسة البعض منها.

في مقال لأستاذ المسرح الباحث والمنظر للإتنوسنولوجيا Jean Marie Pradier (1) نجد إشارة مهمة ترجع وظائف الفنون الحية إلى نوعية وخصائص الصنف البشري ذاته إذ يبين أن النشاط الثقافي يدخل ضمن نظام عام للانسجام الحياتي «le système général de l'harmonie vitale» والحياة الثقافية في هذا المعنى تكون ضرورية ومحققة «الانسجام الحياتي». وتكون الثقافة الحية بصفة خاصة رابطة دائمة بين المادي الملموس والرمزي المتخيل والحسي بالأساس. فالموسيقى والرقص والفنون الشفوية والتعبيرية بصفة عامة في ذكرها للآلهة وللقوى اللامادية الخارقة للمعتاد وفي رثائها للأموات وفي احتفائها بالأبطال وفي بثها الحياة في الخرافات والأساطير من خلال التجسيد والتمثيل وفي تناول الأحاسيس وتأكيد قيمة المشاعر وعرض الأفكار والقيم ومن خلال قدرتها على تقلب حالات الوعي والإدراك للإنسان وفي تناولها للمتعة والحس وتوصلها إلى جعل اللامادي معيشًا مكنت الإنسان من تكوين نشاطات لا متناهية استجابت لها مختلف استعدادات الإنسان. وبهذا المعطى تكون وظائف هذه النشاطات في نفس الوقت مرتبطة بالحياة العضوية المادية وبالنشاط الذهني والاجتماعي للأفراد وللمجموعات.

ولهذا النشاط الثقافي اللامادي بعد آخر غير البعد الوظيفي وهو بعد البحث المستمر عن النجاعة بالخلق

المتواصل، وهي أبعاد من خاصية الإنسان الذي لا يكتفي بنشاط ثقافي كوسيلة لبلوغ غاية بل يحمّل النشاط ذاته خصوصياته الإبداعية من طموح وبحث عن الأمثل والأجمل والأجود والأنجع.... الخ، فما تنتهي إليه ثقافة ما من نشاط لا مادي في وضع ما إنما هو إنتهاء إلى أنجع أداة ارتضتها أجيال متعاقبة وحمّلتها خبراتها وحكمتها ونظرتها الوجودية والروحية.

وإذا أردنا الاستفادة من هذا المفهوم وهذا الطرح الجديد لأبعاد الثقافة اللامادية يمكن أن نستنتج أنه لا يمكن تكريس نشاط ثقافي لمجموعة ما إلا من خلال المطلب الثقافي ذاته، فإذا ما كان المطلب الثقافي لمجموعة ما هو الإحتفاء بالأموات الأجداد مثلا فهل من السهل تصور شكل فني جديد أو نشاط ثقافي «مستورد» يمكنها من هذا المبتغى غير الطقس الروحاني الذي انتهت إليه ثقافتها بالتوارث والتراكم والإنتقاء المتواصل للأفضل وللأنجع.

وما يمكن استخلاصه أيضا هو صعوبة أو استحالة الارتجال في مسائل الثقافة أو النشاط الثقافي الاجتماعي. فحتى يكون هناك عمل وحياة ثقافية لمجموعة لابد أن تأتي في تواصل مع صيرورة تاريخية وأن التدخل لا يكون ممكنا في هذا الأمر إلا من خلال طبيعة وواقع ثقافة المجموعة ذاتها، وأن الانفتاح والتطور مثلا يجب أن ينظر إليهما في معناهما الصحيحين وفي حركية ونسق حياة من يهمهم الأمر. إن التثاقف أو الإنفتاح على ثقافات أخرى كان دائما من طبيعة كل الثقافات، فلم نعرف تاريخيا ثقافات منغلقة تماما على نفسها ولكن أن يفهم الإنفتاح على أنه إسقاط نظريات وتصورات جديدة دون التفكير في التنشيط الثقافي الداخلي فهذا أمر تبين قصوره.

كما أنه من زاوية أخرى يمكن أن نستنتج أن الثقافة اللامادية ذاتها لا تكون حقيقية إلا إذا ما اتصلت ونبعت بدورها من الإطار الثقافي الذي تحيا فيه، فكما أن الثقافة حاجة بشرية اجتماعية فإن للإنتاج وللنشاط الثقافي ارتباط وجود بتلك الحاجة المتصلة بالجنس البشري. ويكون من الخطإ الحديث عن التراث الثقافي مثلا دون ربطه بمكانه الأصلي وبالحاجة الحقيقية المنتجة له والدور الذي يلعبه في ذلك الإطار. فليس هناك مثلا تراثٌ ثقافي تونسي واحد أو موحد بل هناك تعابير وأشكال ثقافية محلية لكل واحدة منها قيمتها المرتبطة بإطارها الموضوعي. وكل حديث عن التراث وعلى العمل الثقافي أو محاولة «الإحياء» والتفعيل الثقافي خارج الإطار الحقيقي لكل تعبيرة ثقافية يبقى عملا «فلكلوريا» يخصه كل ما لحق بهذه الكلمة وباستعمالاتها من نقد.

وكما يفسر الباحث في الموسيقى الاتنوميزوكولوجي (l'ethnomusicologue) جون بلاكينق John Blacking في كتابه «how musical is man» أن كل تعبيرة إبداعية فنية إنما هي نابعة من رغبات إنسانية مرتبطة بالإطار الذي تنفذ وتمارس فيه والذي تجد فيه التواصل والحياة وأن قيمتها هي قيمة الإنسانية التي تحققها :

«le plus important dans une tradition culturelle à n'importe quelle époque de son histoire, ce sont les relations que ses composantes humaines entretiennent. C'est dans le cadre de ces relations qu'on fait ces expériences affectives et qu'on les partage» (2).

فمن خلال الفهم الحقيقي للثقافة يمكن التأكيد على أن الفن الحي الذي نبحث عن توضيح معانيه يستمد حياته أساسا من داخل شرايين المجموعة التي أنتجته وتواصل الحياة به، وأنه لا مكان له إلا مع المكونات المرتبطة بالبنية العميقة للمجموعة.

2 ـ الثقافة حصانة للمجتمع :

كنا قد انتهينا في العنصر السابق إلى القول بأن القيمة الأساسية التي يحققها أي نشاط ثقافي هي قيمة إنسانية، فإذا ما تشبع الإنسان بقيم متلائمة مع

طبيعة جنسه البشري وقيمه الاجتماعية فإنها الحماية والحصانة والوقاية من العلة والمرض. الثقافة في المعاني التي ذكرناها تصالح الإنسان مع ذاته ومع مجتمعه من خلال «الإنسجام الحياتي» الذي ذكرناه فهي حصانة تساعد على تهذيب وتطوير المواهب وترسيخ المعارف والرغبات وصقل العقول التي تنزع إلى الصواب وتطوق إلى تأصيل الكيان ولا تقدم مسالك منشوشة كتلك التي يسلكها متطرفو السلوك أو متطرفو الفكر لصنع جنود الخفاء أو دمى الملاعب بإستلاب العقول واغتصاب المهج لحشر الشباب في دوامة العنف والتمرد اللامعقول بمعنى غير المفيد لتطور الإنسان والمجتمع.

فغياب الإشباع الثقافي الصحيح يتيح الفرص للبدائل المستوعبة بوحشية وبإبتزاز للإستعدادات الغريزية للإنسان، والدليل على عدم توافق هذه البدائل والقيم الإنسانية الصحيحة هي نتائجها الوخيمة المتجسدة في المغالاة والشطط والتعصب والتطرف وكل ذلك خطر يهدد الإنسان ويهدد المجتمعات..

وليس هناك من وسيلة لتجنب هذه المنزلقات في مجتمع ما إلا العمل الثقافي المؤصل للهوية الحضارية والمحصن للموروث الثقافي وذلك من خلال الممارسات الثقافية النابعة من الهوية والمستمدة من الواقع والعائدة إليه مباشرة طامحة إلى مستقبل أفضل أساسه خبرات وتراث الأجداد التي برهنت عن جدواها وتوافقها مع الواقع والمحيط الخاص بالمجموعة التي يهمها الأمر.

انطلاقا من هذا المفهوم يصعب تكريس ممارسات ثقافية دون التفكير في خطة تعتمد من جهة المرجعيات المعرفية الحديثة وتوفر من جهة أخرى الوسائل المادية والمعنوية المحققة لكل تصورات الخلق والإبداع في إطار ديناميكية حضارية ثقافية تنطلق من أرضية صلبة متطلعة إلى الأرحب. وكل سياسة ثقافية أرادت لنفسها تحقيق نتائج لا بدّ لها من أن تسلك هذا التمشي الذي باستطاعته أن يلائم المناخ الاجتماعي الثقافي المعاصر الذي يستحق فيه الإنسان تحقيق المصالحة مع نفسه والانفتاح الفكري النير والأخذ بالقيم الأصيلة الناجعة. وبهذا التمشي نستطيع بلورة ثقافة «بديلة» وهي ثقافة الإبداع والابتكار.

يظل في مختلف الثقافات الإبداع والابتكار من خصائص الإنسان من خلال بحثه الدؤوب عن تجسيد الجمال، وفي هذا دليل على الحاجة الكامنة في أصل الإنسان إلى الاستجابة إلى استعدادات نفسية حسية وطبيعية لمحاكاة الجمال والتعبير الحسي الجمالي بالرمز والصورة والشكل. فالثقافة تتشكل وتنمو انطلاقا من تلبية حاجة جمالية وذوقية لدى الإنسان وتتدهور وتركد كلما تجاهلنا وأهملنا الذوق والجمال وأتحنا الفرص لإشباع غرائز العداوة والمتعة المفلسة. والثقافة كما يشير الأستاذ أحمد خالد هي ضبط النفس والأخذ برواسبها نحو الأفضل: «فالإنسان يتأرجح في وجوده بين منزلتين، وتتجاذبه باستمرار دواعي الخير والشر، وهو في حياته بين مرتبتين الطموح الخلاق نحو الفضيلة والكمال ومرتبة الفعل الغريزي، غير المكبوح، والإنسان هو ذلك المتحرك بما يملك من كفاءة وقدرة على ضبط النفس، هي من ثمار الثقافة، ترفعه إلى العلا إن هي تدعمت وتجذبه إلى الأسفل إن هي تقلصت أو انعدمت»(3).

من خلال هذه المعاني نرى في الثقافة وقاية وحماية لكل مجموعة بشرية ولكل مجتمع، وهذه الأبعاد نجدها أصلا في كلمة الثقافة التي اشتقت في اللغة العربية من فعل ثقف بمعنى سوى العود ليطاوع عند الطعان، فالثقافة متضمنة لمعنى الاستقامة ومطاوعة النفس والإرادة وإصابة الهدف فهي كما يقول الأستاذ أحمد خالد: «الاستقامة العقلية بصنع العقول المتدربة على الصواب وهي الاستقامة الذوقية، وهي الإستقامة السلوكية» (4).

فكل مجموعة أو مجتمع بكل شرائحه ومكوناته يحتاج إلى الثقافة. يحتاج إلى ثقافة غير مرتجلة وغير مبعثرة بل متأصلة ومتجذرة حتى يكون الإتقان ويأتي

الإبداع ويدحض العنف والتهميش الذي حتى وإن اكتفى بإدخال الفوضى على مجتمعات اليوم فإنه سيدمر أجيال الغد إذا ما تركناه سائبا.

إن إدراك قيمة الثقافة في المجتمع يمر حتما وقبل كل شيء من إدراكنا لمعنى الحياة، ولهذا السبب نتطرق لدراسة الحياة الثقافية والثقافة الحية مركّزين أساسا على معاني الحياة في هذا المجال.

V ـ تفعيل الحياة داخل الحياة الثقافية :

الحياة في المطلق هي أساسا انسجام حيوي لعدة مركبات متصلة ببعضها اتصالا عضويا ووظيفيا غير قابلة للخلل وللاضطراب وإذ ما حصل أمر من هذا فإنها العلة والداء والمرض وهي حالات مهددة للحياة وهذا قانون تشترك فيه كل الكائنات الحية في الكون وينسحب أيضا على الحياة المعنوية التي يصف بها الإنسان تنظيماته وأشكال نشاطه، وهذا هو شأن الحياة الثقافية التي تضمن للشعوب إنسانية منظمة ومتماسكة برفع مستوى وعي الإنسان وبتأطير أحاسيسه المختلفة. إن إدراك هذا البعد في الحياة الثقافة على غاية من الأهمية خاصة وأن الممارسات الثقافية تتسم اليوم في جل بلدان العالم بتغيرات وتقلبات عميقة وسريعة مؤدية حتما إلى تأثيرات اقتصادية واجتماعية وسياسية وبخاصة إلى تقلبات ثقافية هامة. ولذلك تحاول عدة بلدان مراجعة سياساتها المطبقة في هذه المجالات وتقوم بتقييم الممارسات الثقافية وتعمل على تصورات جديدة مفعلة للحياة الثقافية. فعالميا تقدم المراكز المختصة منذ سنين دراسات للممارسات الثقافية أكدت نتائجها على هوة كبرى في جل بلدان العالم بين السياسات الثقافية في جل أشكالها وتصوراتها والممارسات والنشاطات الثقافية في الحياة الفعلية للشعوب (5).

وأمام هذه الوضعية العامة تحاول عدة بلدان إيجاد أدوات مقاومة وبدائل تتفاوت مستويات نجاعتها بتفاوت إدراكها لحقيقة الوضع الخصوصي لها وبتفاوت توفير الاستثمار المخصص وحسن التخطيط والاختيارات.

لا يختلف اثنان حول المشهد الثقافي الراهن وما هو عليه من ركود ناتج على جملة المتناقضات التي يقوم عليها. فرغم المجهودات البشرية والمادية المبذولة ورغم الوسائل المخصصة للتنشيط الثقافي إلا أن وقع كل ذلك يبقى ضعيفا في حياة الناس اليومية والاجتماعية وفي المقابل نلاحظ أيضا منذ سنين تزايد اهتمام الناس بما يعرف بالثقافة الجماهيرية (Culture de masse) المتمثلة بالأمس في السينما والموسيقى والتلفاز والمتجهة اليوم أكثر فأكثر نحو الملتيميديا عموما والفضائيات، وما تكرسه من ترويج للتبعية السلبية التي تؤرجح الناس بين الدغمائية المادية والدغمائية «الروحية» وما فيهما من تطرف خطير وسلب للفكر وللمشاركة الفاعلة للملكات الإنسان الفعلية التي أبرزت نتائج الدراسات اللإتنولوجية والأنتربولوجية مدى حيويتها وأهميتها في انسجام وتناغم تركيبة الإنسان كفرد وكمجموعة كما أكدت على دورها في تحسين وتجميل الحياة.

فلا يمكن إذن الحديث عن حياة ثقافية ببرمجيات ثقافية غير ملائمة لجمهور غائب في أغلب الأحيان أو بمجرد إدراج نشاطات ثقافية لا يقبل عليها الناس ولا تفضي إلى ممارسة ثقافية حقيقية. فالحياة الثقافية هي الممارسة الفعلية القائمة على المشاركة والخلق، وهي أيضا إتاحة الفرص الفعلية للجميع للمشاركة بحرية من خلال التعبير والتواصل والتفاعل والخلق الفردي والجماعي وهي نشاط ضامن لتحقيق الذات وللنشوة الضامنة بدورها لحياة اجتماعية فاعلة إيجابيا في التطور والتنمية الشاملة.

إن هذا المفهوم النظري للثقافة والتصور الواقعي للحياة الثقافية ليس بالأمر الجديد بل ورد ضمن توصيات، من قبل أطراف عدة في العديد من المناسبات، تدعو إلى تشريك ومساهمة أغلبية الناس في الحياة الثقافية.

كما أن الوعي بركود الحياة الثقافية قد أدى إلى البحث عن سبل تنشيطها ولذلك نلاحظ اليوم في عدة بلدان الاهتمام بالخصوصية الثقافية المحلية وبتنشيط الحياة الثقافية الملتصقة بالتراث وبالتاريخ المحلي للمجموعات من خلال إحياء مناسبات واحتفالات الناس التقليدية وداحل حياتهم العائلية واليومية. كما تشهد هذه الأوساط إهتماما بالمعارف المحلية من صناعات وتقنيات بإعطائها المكانة الهامة وبترغيب الناس في الإقبال عليها وإدراجها في البرامج الثقافية الرسمية. وفي هذا الإطار أكدت الدراسات والبحوث المنجزة في اختصاص «الاتنوميتودولوجي» (l'éthnométhodologie) بجامعة باريسV على قيمة الهياكل الاجتماعية والقيم الأخلاقية المحلية التي برهنت على نجاعتها داخل المجتمعات التي تخصها وذلك في أبعادها الروحية والأخلاقية والمادية والتي أثبتت الأعمال الميدانية المختلفة لدراسة الشعوب على أنها ركائز صلبة لحياة ثقافية عميقة ومجدية. ونتائج هذا التوجه أفرزت عدة اختصاصات تهتم كل واحدة منها بحقل من حقول النشاط الثقافي والإنساني ونذكر من بينها: الاتنوميزوكولوجي (l'ethnomusicologie) الإتنوسينولوجي (l'ethnoscénologie) و«الإتنوعلوم (l'éthnosciences)»... الخ مما يدل على قيمة البعد الخصوصي في الثقافة في أكثر من مجال ومساهمته في إثراء الثقافة الإنسانية بصفة عامة.

قبل تطور هذه الاختصاصات كانت استفادة العمل الثقافي مقتصرة على نتائج البحوث السوسيولوجية في مختلف تفرعاتها، وكان هذا الأمر طبيعيا لأنه في تلك الفترات كانت جل الدراسات الأكاديمية حول الممارسات الثقافية سوسيولوجية وديمغرافية ولم تكن إلا نادرا إتنولوجية أو أنتربولوجية فلم تفهم الثقافة كمبحث أنتربولوجي بالأساس وأن المعطيات الميدانية يمكن جنيها وبيان خصوصياتها بالمنهج الإتنغرافي وليس بالمنهج الإحصائي إلا في أواخر القرن العشرين.

وفيما يخصنا في تونس كنا أيضا قد تأثرنا خصوصا بسوسيولوجية الثقافة فكما بين رضا التليلي في مقال له حول الممارسات الثقافية في تونس (6) كانت الدراسات حول الممارسات الثقافية في تونس سوسيولوجية متأثرة بإيديولوجيات يسارية في حين أن هذا المجال يجب أن يتناول ويفهم بعدة مناهج واختصاصات علمية.

بعد كل التوضيح الذي سبق نرى أنه لتصور البرامج القادرة على تفعيل بعد الحياة في الحياة الثقافية لا بد من الاستفادة من نتائج البحوث الإنتولوجية في مختلف تفرعاتها وفيما يخص الميدان الثقافي التونسي لدينا اليوم أعمال أكاديمية ذات أهمية في مجال الثقافة الحية بالخصوص من موسيقى ورقص وغناء وعروض حية ويمكن الرجوع إليها من أجل تصورات برامج مفعلة للحياة في الثقافة.

فكيف يمكننا تكريس ممارسات ثقافية ذات مرجعيات جمالية مختلفة تستلهم من المورث الثقافي المحلي من أجل إبداع معاصر متطلع إلى أبعاد جديدة ومحقق لكل المعاني والإضافات الإنسانية التي أتينا على ذكر البعض منها؟

IV - ضرورة تصوّر مشاريع فاعلة لتنشيط الحياة الثقافية للتجمعات البشرية في أشكالها الحديثة :

كنا قد انتهينا في دراستنا للمعاني الإنسانية وللوظائف الاجتماعية للثقافة وفي تأكيدنا على قيمة الحياة المعنوية والمادية المتصلة بالثقافة وفي شرحنا لأهمية الأخذ بالمناهج الإتنولوجية الحديثة في التصورات والبرامج المتعلقة بالعمل الثقافي وبتنشيط الحياة الثقافية للمجموعات إلى طرح تساؤل صعب لصعوبة التصور العملي العائد بدوره لصعوبة الواقع الاجتماعي والثقافي الخاص بنا.

إن الإجابة عن كيفية تفعيل الحياة الثقافية انطلاقا من

الشكل الثقافي الداخلي للمجموعات يتطلب مساهمة أكثر من طرف بالعمل الميداني وبالاستفادة من توجيهات المرجعيات الحديثة وبالتنظيم العملي للتدخلات المنشطة والمحققة لبرامج تنموية شاملة ودائمة. إن مغزى محاولتنا هذه هو بداية مساهمة في التفكير في الأمر واجتهاد في جلب الإنتباه إلى أهمية العمل على تحسين الواقع الثقافي استفادة من المنهج الصحيح ومن خلال إدراك المفاهيم الصحيحة.

في ما يخص الاقتراح العملي فإني سأحاول الاجتهاد بالإشارة إلى بعض الحلول انطلاقا من الاستنتاجات النظرية التي توقفنا عند البعض منها من جهة وبالاستفادة من تجربة مصرية في مجال التنشيط الثقافي من جهة أخرى والتي رأيت فيها المسعى الإتنولوجي، وخاصة في أهدافه المتصلة بالموسيقى وبفنون العرض ،مطبقا في مشروع ميداني ملموس.

سنحاول تقديم هذا المشروع المصري كفكرة وبرنامج وكتطبيق عملي لخلفية نظرية متصلة بما أتينا عليه في هذا البحث وسنجتهد في الإشارة إلى طرق الأخذ بهذا المثال الذي أعتبره نموذجا قريبا من واقعنا.

في صائفة 2009 وفي إطار متابعتنا لفعاليات المهرجان الدولي للمسرح الجامعي بالمنستير، التقينا بالسيد أحمد إسماعيل وهو مخرج مسرحي ورجل ثقافة مصري أستدعي وساهم في لجنة التحكيم.

وعلى إثر حديثنا معه في أكثر من مناسبة وبعد اطلاعه على اهتماماتنا المعرفية والثقافية قدم لنا نشرية ملخصة لفكرة «مسرح الجرن» ولمراحل تنفيذها. وأنا منكب على مواصلة البحث في هذه الدراسة وجدت أمامي مثالا تطبيقيا أسوقه كتجربة يمكن الاستفادة منها لغاية بناء تصورات مشاريع عملية تفعل الحياة الثقافية في أوساطنا الاجتماعية التونسية :

جاء «مسرح الجرن» حسب الوثيقة التي ذكرناها بإرادة رسمية إذ توضح الأمانة العامة لهذا المشروع أنه في أكتوبر 2005 وجه رئيس مجلس إدارة الهيئة العامة لقصور الثقافة دعوة للمخرج أحمد إسماعيل لتقديم مشروع خاص يوضح لبنة عمل أساسية في بعض القرى المصرية قادرة على الاستمرار وقائمة على مناهج العمل الحديث ومتفاعلة مع المتغيرات المحلية والدولية بغية الارتقاء بالعمل الثقافي والفني في القرية. وفي خلال شهر نوفمبر 2005 قدم المخرج أحمد إسماعيل مشروعا بعنوان «مشروع التنمية الثقافية والفنية في الريف المصري والمسارح المكشوفة» وعرف هذا المشروع على أنه إطار عام لعمل ثقافي وفني متنوع في القرية أساسه الاستمرارية ومنهجه التنمية، ومادته معطيات القرية، وطابعه التأسيسي احتفالي بشكل عام ومستقبله خصوصية مصرية في الثقافة في الريف المصري باعتباره حافظا للشق الأعظم من العادات والتقاليد والمعتقدات الشعبية والقيم الأخلاقية والجمالية، وهو مشروع تنمية يؤكد الذات الثقافية الأصيلة التي ترسخ بدورها قيم الإنتماء بمناهج ترجح التعدد والنسبية في مقابل التفكير الأحادي ووهم امتلاك الحقيقة.

ويهدف هذا المشروع أساسا إلى تنمية القدرات الفنية الخاصة والإبداعية العامة حيث العروض التي تتيح للجمهور الفرجة والبهجة والاستمتاع وإشاعة التفاؤل والتسامح والتجدد وتذوق الجمال في الإنسان والطبيعة والوطن. وقدم هذا العمل في تصور كامل لمراحل تنفيذه وإنجازه وطرق تسييره وتنفيذه وتطوره الداخلي. وتمت دراسته من طرف إدارات مختلفة على امتداد سنتين. وفي جويلية 2007 اعتمد المشروع من طرف السيد وزير الثقافة تحت اسم «مشروع مسرح الجرن». وفي بنود متابعة ضبطت كل مراحل تطور وتنفيذ هذا المشروع وانطلقت ورشات التكوين ووضعت الخطوات الفنية التنفيذية في خمس قرى مصرية يشرف على كل واحدة منها مخرج وفنان بالتعاون مع **ثلاثة معاونين**

من القرية ذاتها يعايشون التجربة الفنية ويتدربون من خلال الممارسة ليتسلموا المسؤولية من بعده، كما يقع تشريك مدرسي المدارس الإعدادية في تنشيط التلاميذ في الاختصاصات الثقافية الفنية المختلفة من ألعاب شعبية وموسيقى محلية ومن جمع للحكايات والأغاني الفردية وورشات فنون تشكيلية وأشغال فنية باستغلال عناصر البيئة. ومن بين خطط تنفيذ المشروع هو قيام المشرف الفني بنفسه بعمل تجربة إبداع مسرحي جماعي للأطفال كما أنه مطالب بالتعرف على إبداعات القرية المختلفة وعلى المواهب المتنوعة ليقدمها بشكلها الأولي في سهرات فنية على مسرح القرية الجديد والذي يبنى بالتوازي مع النشاط.

من خلال هذا التقديم نلاحظ بسهولة الالتقاء الجوهري بين ما ورد في فكرة مشروع « مسرح الجرن» والتوضيحات النظرية التي حاولنا تبيانها في الثقافة والقيم العميقة التي سعينا إلى إبرازها في الحياة الثقافية وفي الثقافة الحية. فهناك التقاء واتفاق على الوعي بأهمية توجيه الثقافة في أعمال ومشاريع عاكسة لفكر معاصر ينحو نحو الإبداع والنجاح في تثبيت الأصالة والعمق والاستمرارية في العمل الثقافي، كما أن الدعائم النظرية الحديثة التي أعطت لهذا المشروع أهمية والتي هي مستلهمة من المرجعيات والمباحث المهتمة بالإنسان والثقافة بصفة عامة تتصل باهتماماتنا وتخصصاتنا المعرفية «كإتنوسينولوجي» (comme ethnoscénologue) إذ بعد أن لاحظنا في هذا المشروع استفادة تطبيقية ملموسة من نتائج مناهج البحث والخصوصيات المعرفية الحديثة المهتمة بالإنسان وبالفن الحي وجدته يقترب بصفة كبيرة من مشروع الإتنوسينولوجيا، فكأني به الإتنوسينولوجيا مطبقة وممارسة.

فالإتنسينولوجيا هي مبحث نظري مهتم بكل مظاهر الفعل الإبداعي الإنساني الفرجوي في كل الثقافات بالإحصاء والدرس ويهدف إلى إبراز الثراء الفني الإنساني لدى مختلف المجموعات الإنسانية في هذا المجال. وإذا ما تطلعنا إلى مستقبل هذا المنهج الجديد (أعترف به كاختصاص أكاديمي منذ سنة 1995) وفكرنا في مراحل ما بعد الإحصاء وإبراز غناء التجارب بإبراز الخصوصيات الجمالية الإبداعية وثراء القدرات والمهارات سنجد أنه بعد ذلك ستكون هناك مرحلة المحافظة على الثراء البشري الثقافي بعدة دعائم تتجاوز التنظير والدرس لتكون خططا عملية تدعم كل أشكال إبداع الفن الفرجوي الحي وكل مظاهر الحياة الثقافية المتصلة بالجذور العميقة في حياة الناس. وفي إطار هذا التطلع نجد تصور مشروع «مسرح الجرن» أحسن نموذج سبق إلى هذه المرحلة واقترح برنامجا عمليا يستحق التثمين ويمكننا الأخذ على منواله.

ولن أتمكن هنا من اقتراح تصورات تطبيقية مكتملة، فقط أشير على نفسي وعلى من يهمه الأمر بأن سمات وأهداف مشروع الجرن يمكنها أن تبصّرنا على طرق جديدة في العمل والتخطيط لتنمية الثقافة في بلادنا وفي أوساطنا التي لا بد من التفكير في خلق المناخ الثقافي والفني داخلها كلها دون حصر ودون إقصاء. علينا أن نفكر في تصورات عمل جديدة حسب المعطيات الميدانية نستلهم فيها أشكالا وفضاءات فنية وطرق إبداع خصوصية يمكن أن تكون في القرية كما يمكن أن تكون في ما يسمى بالحي الشعبي الذي كنت قد أشرت إلى ثرائه كنواة مخزون ثقافي وطاقة بشرية لها استعدادات وملكات خلاقة وفاعلة في الثقافة .

و إذ نشير إلى أهمية مشروع «مسرح الجرن» فذلك لاتفاقنا معه في المضمون أساسا، فأساسه النظري يوافق ما سعينا إلى بلورته حول أهمية الثقافة إذ ينظر إلى الثقافة من منظور شامل باعتبارها «حصيلة الخبرة التي راكمها أبناء المجتمع وهم يحققون وجودهم الإنساني وكونوا من خلاله رؤية في الحياة وأسلوبا في العيش» (7). فالمهم الذي أردت التنبيه إليه هو هذا المضمون

وهذا الجوهر الذي يحدد طبيعة العمل الذي يمكن أن يأخذ أشكالا مختلفة عن «مسرح الجرن» ولكنها متفقة معه في المبادئ والأهداف الرامية إلى تفعيل حياة ثقافية اجتماعية بإنتاج أعمال إبداعية ومشاريع فنية مستثمرة للأرضية الثقافية والفنية ومتفاعلة معها.

والخلق حركية تنشيط سوسيوثقافي يمكننا تصور مشاريع تدخّل يمكن أن يكون منطلقها دور الثقافة المتعددة والمنتشرة بكافة أرجاء بلادنا والتي تتطلب تنشيطا جديدا للقيام بمهمات لها دور ومعنى في أوساطنا الاجتماعية المختلفة، كما يمكن التفكير في بعث فضاءات تحتوي وتحتضن الطاقات المهمشة في الأحياء السكنية الجديدة التي لم تحظ بعد بهيكل عمل ثقافي كدار شباب أو دار ثقافة والتي يمكن أن تقترح فيها «دور فنون» تنطلق من دعائم نظرية صلبة وبرامج تطبيقية منظمة ومدعومة واعية بأهمية تنشيط الممارسات الثقافية والفنية وعاملة على تطويرها من الداخل حسب إستراتيجيات ضامنة للاستمرارية وللتفاعل مع الزمان والمكان، إذ أن الاستمرارية هي التي تحقق التفعيل الدائم للتنمية الثقافية والفنية.

خاتمة :

إن كل ما ذكرناه في شأن الثقافة معروف ولم يكن لنا فيه ابتكار، وإنما حاولنا فقط جلب الانتباه إلى دور الثقافة في حياتنا اليومية والاجتماعية وإلى أهمية التنشيط الداخلي للحياة الثقافية والتنبيه إلى خطورة ما قد نغفل عنه. واجتهدنا في اختزال بعض نتائج العلوم الإنسانية المتصلة بالثقافة، واعتمدنا ذلك في توضيح علاقة الإنسان بصفة عامة بالحياة الثقافية في مفهومها الشامل مفسرين بصفة خاصة مكانة الثقافة الحية لدى الفرد والمجموعات.

إن ما تناولناه من مسائل متصلة بمفهوم الثقافة وبعلاقتها بالإنسان كفرد وكمجموعة كانت خلفيته النظرية «الإتنولوجيا» بصفة عامة. وعمدنا من خلال ذلك إلى تجاوز الاعتباطي والتخميني ووجهات النظر الثقافية ليكون خطابنا علميا بقدر الإمكان، وكان هدفنا مزدوجا علميا من جهة وعمليا من جهة أخرى إذ أن تكويننا الأكاديمي في مجالات متصلة بالثقافة واطّلاعنا على بعض ما تنتجه المناهج العلمية يلزمنا بالمساهمة في العمل الثقافي التنموي في بلادنا وبإبداء الرأي. ووجهة النظر التي تخصنا في هذا البحث هي معبّرة على تفاعلنا كإنسان وكمواطن مع ما نعيشه وما شاهدناه في أعمالنا الميدانية حول فنون العرض في جهات مختلفة من البلاد.

بيبليوغرافيا

Ouvrages :

- Blacking John, Le sens musical, traduit de l'anglais par Eric et Marika Blondel, les éditions de Minuit, Paris 1980, 129p.
- BASTIDE Roger, Etudes sur le folklore et les traditions populaires, éd. Bastidiana, 1997, 312p.
- BOUHDIBA Abdelwahab, Culture et société, Publications de l'Université de Tunis, 1978, 277p.

- Chelbi Mustapha, Culture et mémoire collective au Maghreb, éd. Académie européenne de livre, Paris 1989, 350p.

- CRATIN J. et ol., Culture et société au Maghreb, CNRS, Tunis, 1975, 294p.

- Dakhlia Jocelyne, L'oublie de la cité : la mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien, éd. la Découverte, Paris 1990, 326p.

- DURAND Gilbert, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, 10e éd., Dunod, Paris 1984 XVII- 536p.

- DUVIGNAUD Jean,

- Chébika: mutations dans un village du Maghreb, éd. Gallimard, Paris 1968, 360p.

- Chébika, suivi de Retour à Chebika, 1990, changements dans un village du sud tunisien, éd Plon, décembre 1991.498 p.

- Malinowski Bronislaw, Une théorie scientifique de la culture et autres essais, traduit de l'anglais par pierre Clinquart, éd. François Maspero, 1970, 183p.

- Laplantine françois, L'anthropologie, éd. Payot et Rivages 2001, 243p.

- LEVI-STRAUSS C., Race et histoire, Paris, Gonthier, UNESCO, 1952.

- LEVI-STRAUSS C., Anthropologie structurale, Paris, Plon, 1958.

- LOWIE R.H., Histoire de l'ethnologie classique, trad. Fr., Paris, Payot, 1971 ; éd. Orig. 1937.

-«Droit à la Culture et au développement Culturel en Tunisie : le discours de la méthode» Direction Scientifique de Professeur Mohamed Zinelabidine avec le soutien de l'Institut d'Esthétique des Arts Contemporains/ Université ParisI–Panthéon-Sorbonne – CNRS/mars 2006

-« Le Dictionnaire Critique des Identités Culturelles et des Stratégies de Développement en Tunisie » Janv. 2007, direction Scientifique de Professeur Mohamed Zinelabidine avec le concours de l'institut d'Esthétique des Arts Contemporains/ Université Paris I–Panthéon-Sorbonne -CNRS, Groupe d'Etudes et de Recherche sur les Mondialisations, Ecole doctorale des arts de l'Université Paris (8),

-Les Pratiques culturelles en méditerranée, Etudes culturelles, publication de Centre Culturel International de Hammamet, Centre d'étude et de documentation pour le développement culturel, Tunis 1991, 171p.

-Les pratiques culturelles des jeunes au Maghreb, publication de centre d'études et de documentation sur le développement culturel avec la collaboration de l'UNESCO, Tunis 1993, 166 p.

- مسرح الجرن I، نشرية الهيئة العامة لقصور الثقافة – وزارة الثقافة، عن طريق اللجنة العليا لمسرح الجرن وامانته العامة، مصر 2008

ARTICLES :

- Bourdieu Pierre, «Vous avez dit populaire?», in: Actes de la recherche en sciences sociales. N°46, Mars 1983, p. 98 à 105.

- Jean-Marie Pradier,

- «Ethnoscénologie: profondeur des émergences», in La scène et la terre, éd. Actes Sud, Janvier 1996, PP. 13-41.

- L'ethnoscénologie -vers une scénologie générale» Ensc. Univ. 1999, p. 8.

- Jean Bazin, « l'anthropologie en question : altérité ou différence ? » in Y. Michaud (sous la direction de), université de tous les savoirs, l'histoire, la sociologie et l'anthropologie. Vol 2. Paris. Odile Jacob -POCHE-, conférence du 5avril 2000 au CNAM pp. 77-91.2002.

- Nicole Revel, «Pour une anthropologie globale» (dir. Ruth Scheps) -La science souvage- de savoirs populaires aux ethnosciences, Points inédit sciences, Seuil 1993.

- LABIB Djedidi Tahar,

- « Culture et société en Tunisie » in, Annuaire de L'Afrique du Nord, CNRS, 1975, pp 19-27.

- « Identité d'expression en Tunisie » in, Cahier du centre d'Etudes et de recherches Economiques et Sociales, série sociologique, n°2 1975, pp 153-162.

- «A propos de la culture populaire», Publication de l'Institut supérieur de l'animation culturelle, Tunis, 1987.

- Soufie Ferchiou, « problèmes et perspectives de la recherche ethnologique en Tunisie » in : Cahier des Arts n° 5, Tunis, 1976, pp 69-74.

Thèses :

- Alcaraz Marocco Inès, Le geste spectaculaire dans la culture « Gaucha » du Rio grande do Sul-Brésil, thèse de doctorat sous la direction de Jean-Marie Pradier, Paris 8, 1997.

- Ben Abdeljélil Mahfoudh, L'art des poètes chanteurs A'bid Ghbonten comme pratique spectaculaire organisée : approche ethnoscénologique, thèse de doctorat sous la direction de Jean-Marie Pradier, Paris 8, 2003.



الهوامش والإحالات

1) (L'ethnoscénologie) مبحث نظري جديد يأتي على غرار الاتنوميزوكلوجيا الباحثة في موسيقى الشعوب لتبحث بدورها في فنون العرض الحي لشعوب العالم.

2) John Blacking, le sens musical, traduit de l'anglais par Eric et Marika Blondel, les éditions de Minuit, Paris 1980 p 296.

3) أحمد خالد، كلمة ألقيت بمناسبة افتتاح الندوة المتوسطية حول الممارسات الثقافية تونس 16 أكتوبر 1990، نشر مركز الدراسات والتوثيق للتنمية الثقافية، دراسات ثقافية تونس 1991 ص 10

4) أحمد خالد، نفس المرجع ن ص 11

5) الرجوع الى نتائج الندورة العالمية لمنظمة اليونسكو التي انعقدت في المكسيك في سنة 1982

6) Ridha Tlili, « les pratiques culturelles en Tunisie » in, les pratiques culturelles en méditerranée éd. Centre d'étude et de documentation pour le développement culturel, pp.26-27.

7) «مسرح الجرن»، نفس المرجع ص 6

أضواء على الحياة الثقافيّة في إفريقية على عهد الأغالبة

محمّد محبي الدّين (*)

تمهيد : المناخ السياسيّ :

قامت دولة العبّاسيّين على أنقاض دولة بني أميّة. وقد صار إليهم جلّ ما كان تحت نفوذها. بيد أنّهم ما كادوا يتربّعون على كرسيّ الحكم حتى ظهر عدد من الدويلات المستقلّة؛ فقد أسّس عبد الرحمن بن معاوية دولة جديدة لبني أميّة بالأندلس، وأنشأ عبد الرحمن بن رستم دولة للخوارج بالمغرب الأوسط، واستطاع إدريس بن عبد الله أن يرفع قواعد دولة للعلويّين بالمغرب الأقصى... وهكذا كاد المغرب ينفصل كلّه عن جسم الخلافة العبّاسيّة.

وقد رأى العبّاسيّون في إقامة دولة موالية لهم في إفريقية (تونس وما إليها من شرقيّ الجزائر وغربيّ ليبيا) ما يحدّ من زحف ذلك الانفصال. وقد وجدوا في إبراهيم بن الأغلب أفضل من يُحقّق لهم ذلك، وذلك لِما عرفوا فيه من ولاء لدولتهم حين ولّوه أعمال بعض مناطق المغرب.

ولعلّه، هو أيضاً، كان يطمح إلى الاستقلال بجزء من بلاد المغرب، على نحو ما فعل ابن رستم وغيره.

ولكنّ ولاءه للعبّاسيّين كان يحول دون تحقيق ذلك الطموح خارج نفوذهم.

ومهما كانت البواعث على تأسيس دولة في المغرب الأدنى، فإنّ إبراهيم بن الأغلب قد أسّس إمارته سنة 184هـ، بموافقة الخليفة هارون الرشيد. وظلّ، هو وأبناؤه من بعده، إلى أن انقرضت دولتهم، موالين للعبّاسيّين، تابعين لهم في كثير من مناحي الحياة السياسيّة وغيرها.

واستمرّ حكم الأغالبة للمغرب الأدنى إلى سنة 296هـ. وعرفت دولتهم، ككثير من الدول، عهد نشوء، وعهد ازدهار، وعهد ضعف. وكان سقوطها تحت ضربات معاول أبي عبد الله الشيعيّ، مساعد العبيديّين على تأسيس دولتهم.

وقد جلس على كرسيّ الحكم الأغلبيّ أحد عشر أميراً، هم: إبراهيم بن الأغلب (من عام 184هـ إلى عام 196هـ)، وعبد الله الأوّل (من عام 196هـ إلى عام 201هـ)، وزيادة الله الأوّل (من عام 201هـ إلى عام 223هـ)، وأبو عقال الأغلب (من عام 223هـ إلى عام

*) جامعي، الجزائر

226هـ)، وأبو العبّاس محمد الأوّل (من عام 226هـ إلى عام 242هـ)، وأبو إبراهيم أحمد (من عام 242هـ إلى عام 249هـ)، وزيادة الله الثاني (من عام 249هـ إلى عام 250هـ)، ومحمّد أبو الغرانيق (من عام 250هـ إلى عام 261هـ)، وإبراهيم الثاني (الأصغر) (من عام 261هـ إلى عام 289هـ)، وأبو العبّاس عبد الله الثاني (من عام 289هـ إلى عام 290هـ)، وزيادة الله الثالث (من عام 290هـ إلى عام 296هـ).

ولقد كان إبراهيم بن الأغلب شخصيّة سياسيّة متميّزة. عرف كيف يستغلّ الظروف التي كانت إفريقيّة تمرّ بها ليؤسّس دولته. يقول الدكتور محمّد الطالبيّ منوّهاً به: "كان قيام الدولة الأغلبيّة من صنع عزيمة مَرِنة، لكنّها راسخة، في خدمة عقل عبقريّ عرف كيف يدرك ويزن ويقرّر اتّجاه قُوى ذلك الظرف لإحكام السيطرة عليها وتوجيهها. وهو ثمرة لقاء بين رجل فريد وظرف خاصّ. فنشأت عن الخضم أوّل دولة مستقلّة، عربيّة إسلامية غير منشقّة، في إفريقية(1). وقد عرف عصره جملة من الاضطرابات، من أهمّها: ثورة خُرَيش، وعصيان الجند. ولكنّه جابهها بعزيمته الكبيرة وقضى عليها. وكان من نتائج ذلك العصيان انتقاله من القيروان إلى العبّاسيّة، واعتماده على حرسه الأسود. وقد ترك إبراهيم، عند وفاته، دولة قويّة الأسس واسعة النفوذ، فتمتّع أبناؤه بثمرات جهوده (2).

وحرص ابنه عبد الله الأوّل على ملء خزائن دولته بأموال الجباية. وقد ضجّ الناس من إجراءاته الجبائيّة، وعدّوها ظلماً كبيراً. وعلى الرغم من شكواهم، ومن مساندة الفقهاء لهم، ظلّ على موقفه. على أنّ سياسته تلك عادت على البلاد بالرقيّ والازدهار (3).

وبعد أن قضى زيادة الله الأوّل خمس سنوات في جوّ من الهدوء بين اللهو وقرض الشعر، بدأت مناوأة الجند له. فثار زياد بن سهل سنة 207هـ، ثمّ تمرّد عمرو بن معاوية في السنة التي بعدها "بالقصرين"، ثمّ كانت انتفاضة منصور بن نصر الطُنْبُذيّ ابتداءً من سنة 208. غير أنّ اختلاف الرأي بين قوّاد الجند حسم الموقف لصالح الأمير الأغلبيّ (4). وإذا كان زيادة الله الأوّل قد انشغل بالقضاء على تلك الفتن مدّة طويلة، فإنّ تلك الانتفاضات كانت -على عنفها- "بمثابة الموجات الصاخبة التي تنكسر على الشاطئ" (5). وممّا يبعث على الإعجاب بشخصيّة هذا الأمير إقدامه على فتح صقلّيّة ونشر الإسلام بها، وإن تخلّى عن تأييده، في ذلك، الجند والفقهاء ومن خضع لهم من العامّة. وكان من نتائج ذلك الفتح توطّد دعائم الدولة فضلاً عن المنافع المادّيّة التي تمتّعت بها الرعيّة (6).

وانتهج أبو عقال سياسة تحرّرية تجاه مختلف طبقات مجتمعه. ووجد في الظروف التي هيّأها سلفه ما ساعده على ذلك. وإن كان في اضطرابات سنة 224هـ ما يدلّ على أنّ تلك السياسة لم يُحالفها النجاح التام (7).

ولاقى محمّد الأوّل عدداً من المتاعب حاول التغلّب عليها؛ فقد انتفض عليه القصر بزعامة أخيه أحمد الذي كان ينافسه في كرسيّ الحكم، ولكنّه تمكّن من القضاء على تلك الانتفاضة. وثار عليه سالم بن غلبون سنة 233هـ، والقويبع سنة 234هـ. وقد أكّد هذا الأمير الاتجاه السنّيّ لكسب ولاء الرعيّة. ولكنّ الفقهاء، وفي طليعتهم الإمام سحنون، لم يرضوا عن مبادراته. فاتجه إلى تأييد مذاهب أخرى، كالاعتزال وغيره. على أنّ ما ساد عصر ذلك الأمير من تقلّب سياسيّ ومذهبيّ أدّى إلى ترسيخ مذهب مالك ترسيخاً سيُبقيه مذهب أهل إفريقيّة إلى الأبد (8).

وكان أبو إبراهيم أحمد من أحسن أمراء بني الأغلب سلوكاً: عُني برعيّته عناية فائقة، فعدل بينها، وجاد على فقرائها، وشيّد الأحواض لسقي عطشاها... واهتمّ بجنده فأكثر عطاءهم. وقام بجملة من الأعمال الحضاريّة، كتوسيع الجامع الكبير، وبناء عدد من الحصون والقناطر وغيرها (9). وعرفت إفريقيّة على عهده استقراراً قلّما تمتّعت به. ولقد كان خليقاً بالمنزلة التي تبوّأها من قلوب شعبه على مختلف طبقاته. ولمّا مات -وهو دون الثلاثين- لم يترك "فقط ذكرى رجل مشيّد لا يكلّ، دَيْدَنُه في ذلك الصالح العامّ، بل أيضاً ذكرى أمير وضع الحكم، أي الدولة، في خدمة الشعب"(10).

وكان عهد زيادة الله الثاني قصيراً. وسار فيه على نهج سلفه. وقد كان "صالحاً عادلاً مثقّفاً سخيّاً" (11).

وكان أبو الغرانيق محمّد بن أحمد محبّاً للّهو مقبلاً على اللّذات. وبالغ في الجود والعطاء فأضعف بذلك اقتصاد دولته. ولم يخل عصره من حروب وفتن. وفي عهده فتح المسلمون مالطة، ولكنّهم فقدوا كثيراً من مدن صقلّية. وقد بنى كثيراً من الحصون والمحارس على شواطئ تونس (12). وعلى الرغم من أنّ عصره كان عصر ازدهار حتى "صار رمزاً للوفرة والحياة الرغدة الناعمة" (13)، وحتى قال ابن الخطيب، بعد خمسة قرون: "والناس يقولون اليوم عندنا، إذا ضربوا المثل بأيّام هادنة، ووصفوا دولة بالعدل والعافية : أيام أبي الغرانيق" (14).

وخلط إبراهيم الثاني أعمالاً صالحة بكثير من الأعمال السيئة: فإذا كان قد سار في الأعوام الأولى من حكمه على نهج سلفه، فإنّه قد أسرف بعد ذلك في سفك الدماء إسرافاً سوّد به صفحات تاريخ الدولة الأغلبيّة. فقد "أمعن في ظلمه وتوتّره، فراح يبحث عن ضحاياه. وبعد أن أتى على الرعيّة التفت إلى حاشيته وأمطرها عذاباً وتنكيلاً" (15). ولم يسلم من جوره أفراد أسرته؛ فقد قتل ولده وعدداً من بناته (16). وممّا يُذكَر من آثاره أعمالُه العمرانيّة، كبناء "رقّادة"، و"قصر الفتح" فيها، وعدد من الحصون، وتسوير مدينة "سوسة" (17). إنّ إبراهيمَ الثاني، وإن خلّف تلك الآثار "قد ترك وراءه صفحة. . . مليئة بسفك الدماء، صفحة من الاضطهاد والقتل لم يُسجّلها التاريخ لحاكم من حكّام المغرب الإسلاميّ" (18). ولقد مهّد بأعماله تلك لنهاية دولة الأغالبة التي سقطت تحت ضربات معاول العبيديّين دون أن تجد لها من أهل إفريقيّة نصيراً.

ولم يجلس أبو العبّاس عبد الله الثاني على كرسيّ الحكم إلاّ مدّة قصيرة. وكانت نهايته بتدبير من ابنه، زيادة الله الثالث. على أنّه حاول في تلك المدّة "إعادة الثقة، ثقة البلاد في حكّامها. . . فخصّص كامل جهده للتصحيح الأخلاقيّ الذي كان الأساس في تصحيح الوضع"(19).

وحاول زيادة الله الثالث صدّ الزحف العاتي للجيش الفاطميّ فلم يفلح. فنجا بنفسه وأهله وأمواله إلى المشرق. وكانت معركة "الأربُس" المعركةَ الحاسمة التي تقرّرت فيها نهاية حكمه، بل نهاية الدولة الأغلبيّة التي عُني كثير من أمرائها -كما سنرى- بالفكر والثقافة.

عوامل النهضة الثقافيّة والفكريّة في عهد الأغالبة:

يُلاحظ المؤرّخ للحركة الفكريّة بالمغرب العربيّ أنّ الحياة الثقافيّة قد نشطت نشاطا كبيرا في ظلّ الدولة الأغلبيّة، حتى كان ذلك العهد خليقا بأن يُسمّيه بعض الباحثين: عصر النهضة الثقافيّة(20).

ويعود ذلك النشاط الثقافيّ إلى جملة من العوامل، من أهمّها ما يلي:

1 – الاستقرار السياسيّ:

استطاع مؤسّس الدولة، وأبناؤه من بعده، القضاء على جل مناوئيهم، فعاشت الرعيّة، في كثير من الأحيان، في هناء وسلام، ولاسيّما في القيروان وغيرها من حواضر إفريقيّة حيث كان رجال العلم والأدب يقيمون. ولقد سبقت الإشارة إلى عهد أبي الغرانيق الذي ضُرب به المثل في الهدوء والاستقرار. ويرجع ذلك الاستقرار السياسيّ كذلك إلى ما كانت الدولة الأغلبيّة تحظى به من تأييد الخلافة العباسيّة التي ظلّ الأمراء الأغالبة أوفياء لها. وقد يكون ما سنّه إبراهيم بن الأغلب من نظام وراثيّ عصم من التطاحن بين أفراد الأسرة، عاملاً آخر من عوامل ذلك الاستقرار.

2 – النشاط الثقافيّ في الفترة السابقة :

لم تنشأ الحركة الثقافيّة التي عرفتها إفريقيّة في عهد الأغالبة من عدم، وإنّما كان هناك ما مهّد لها؛ ونُريد بذلك ما عرفته البلاد من بواكير ثقافية في المرحلة السابقة. ذلك أنّ المتتبّع لتاريخ إفريقيّة يُلاحظ أنّ عهد الولاة لم يكن خالياً من كلّ نشاط ثقافيّ؛ فقد اهتمّ

كثير من الأفارقة، في ذلك العهد، بالعلوم الدّينيّة وما إليها. وكانت القيروان مركزاً ثقافيّاً. وظلّ مسجدها معهداً دراسيّاً لتعليم القرآن والحديث وغيرهما. ولقد كان للفقهاء العشرة الذين أرسلهم الخليفة، عمر بن عبد العزيز، لتعليم الناس(21) أثر طيّب في تنشيط الحركة العلميّة بإفريقيّة. ويكفي الباحثَ في الحركة الثقافيّة في تلك الفترة أن يتصفّح الكتب التي ترجمت علماءَ إفريقيّة "كطبقات" الخشنيّ و"طبقات" أبي العرب و"مدارك" القاضي عياض وغيرها، للوقوف على عدد من أسماء العلماء الذين كانوا بإفريقيّة على ذلك العهد، والذين تتلمذ للمتأخّرين منهم علماء العهد الأغلبيّ.

3 – صلة الحكّام الأغالبة بالثقافة وتشجيعهم لأهلها:

كان كثير من الأمراء الأغالبة على صلة بالعلم والأدب؛ فقد وصف بعض المؤرّخين بعضهم بالمثقّف(22). وسجّلت مصادر الأدب المغربيّ جملة من النصوص الأدبيّة، أنشأها أمراء أغالبة؛ فقد وصل إلينا بعض ما أنشأه مؤسّس الإمارة، إبراهيم بن الأغلب، من رسائل إلى مناوئيه جمع فيها بين النثر والشعر(23)، ومن مقطوعات شعريّة تناول فيها أغراضاً شتى(24). ويدلّ ذلك النتاج على أنّه كان كاتباً مُجيداً وشاعراً مطبوعاً. ويكفي الاستدلال على شاعريّته بتلك الأبيات الرقيقة التي عبّر فيها عن حنينه إلى زوجته التي تركها بمصر(25)؛ ففيها من الغنائيّة شيء كثير. وكان أبو عقال أديباً(26). وكذلك كان الأمير أبو العبّاس محمّد. وتُبديه القصيدة التي يفخر فيها بنفسه وسلفه (27)، شاعراً فحلاً.

وقد كان لهذه الصلة بالعلم والأدب أثر في دفع عجلة الثقافة إلى الأمام. ومن مظاهر تشجيع الأمراء الأغالبة للثقافة ما فعله الأمير إبراهيم الأصغر من إنشائه "لبيت الحكمة" "برقّادة"(28). وكان مقتدياً، في ذلك، بالخليفة العبّاسيّ الذي أنشأ بيت الحكمة ببغداد، تلك المؤسّسة التي كان لها أبلغ الأثر في الازدهار الثقافيّ الذي عرفه العصر العبّاسيّ.

ولم يتخلّف الأمراء الأغالبة عن الخلفاء العبّاسيّين في المشاركة في النشاط الثقافيّ؛ فقد استمعوا إلى علماء بلدهم، وناقشوهم في عدّة قضايا، وحاول بعضهم فرض آرائه الفكريّة على نحو ما كان بعض الخلفاء العبّاسيّين يفعلون. ومن الأدلّة على ذلك محاولة الأمير أبي العبّاس عبد الله الثاني حملَ الناس على القول بخلق القرآن(29)، اقتداءً بالمأمون والمعتصم العباسيّين.

4 – الرحلة إلى المشرق :

كان كثير من طلاّب المغرب لا يكتفون بما يحصّلون من علم في بلدهم، فيشدّون الرحال إلى المشرق طلباً للمزيد. ثمّ يعودون لنشر ما أخذوا. وإذا كانت هذه الرحلة أحد عوامل الاتّصال الثقافيّ بين المشرق والمغرب، فإنّها كانت كذلك عاملا من عوامل الازدهار الثقافيّ بإفريقيّة.

ومن أفضل الأمثلة على تلك الرّحَل، وما كان لها من أثر: رحلة الفقيه المشهور، سحنون بن سعيد التنوخيّ؛ فقد تتلمذ في القيروان للفقيه أسد بن الفُرات. وممّا أخذ عنه مدوّنته المشهورة التي جمع فيها فتاوى الإمام مالك(30). ولكنّه يمّم، بعد ذلك، المشرق رغبة في الاستزادة. وفي مصر اتّصل بالفقيه الكبير عبد الرحمن بن القاسم، تلميذ الإمام مالك، فجلس إليه مدّة، أظهر فيها من الاجتهاد والذكاء ما بهر زملاءه وأثار إعجاب أستاذه الذي نوّه به في كلمة يقول فيها: "إن كان أحد يسعد بهذه الكتب، فسحنون المغربيّ"(31). ثمّ رجع إلى إفريقيّة بعد أن صحّح المدوَّنة الأسديّة وأخرجها في ثوب جديد(32). وقد كانت رحلته إلى المشرق ذات عائدة كبيرة على الحركة الثقافيّة بإفريقيّة؛ فقد انتصب للتدريس بمدينة القيروان حيث جلس إليه عدد من طلبة الفقه كان من بينهم ابنه محمّد الذي بلغ منزلة سامية بين علماء القيروان وغيرهم، تترجمها القصائد التي قالها الشعراء في تأبينه.

وقد اقتدى طلبة آخرون بسحنون وغيره، فكان

لرحلتهم إلى المشرق ما وسّع آفاق الثقافة بإفريقيّة ووطّد صلتها بالثقافة المشرقيّة.

5 – وفود العلماء المشارقة:

ظلّت الهجرة إلى المغرب متواصلة. وقد وفد في هذه الفترة عدد من علماء المشرق، فاستقرّوا بإفريقيّة لقربها ولكونها كانت تابعة سياسيّاً لبني العبّاس. وقد أقام كثير منهم بالقيروان وغيرها حيث نشروا ما كانوا يحملون من علم. فكان لهم من الأثر في الحركة الثقافيّة مثل ما كان لبعض علماء المشرق الذين ألقوا عصاهم بالأندلس، كصاعد البغداديّ وأبي عليّ القاليّ وغيرهما. ومن يتصفّح كتب تراجم علماء إفريقيّة يقف على أخبار كثير منهم. وحسْبنا أن نضرب المثل بالفقيه أسد بن الفُرات الذي كان لوفوده أثر بالغ في تنشيط الحركة الفقهيّة بالمغرب الأدنى؛ فقد جلس للتعليم بمسجد القيروان وأخذ ينشر المدوّنة بين طلاّبه الذين كان من أبرزهم الإمام سحنون الذي سيكون له شأن عظيم في الحركة العلميّة على عهد الأغالبة.

وحتى يتيسّر الحديث عن مظاهر النشاط الثقافيّ والفكريّ، نقف أوّلاً عند الحركة الأدبيّة، ثمّ نتناول بعد ذلك ألوان النشاط العلميّ، الدينيّ وغيره.

النشاط الأدبيّ:

ازدهرت الحياة الأدبيّة في عهد الأغالبة ازدهاراً لم تعرفه من قبل. وظهر في هذه الفترة أدب عربيّ إفريقيّ له سماته وخصائصه التي تُميّزه بعض التمييز عن الأدب العربيّ في الأقطار الأخرى. وقد كان من أهمّ عوامل ذلك الازدهار ما أشرنا إليه من صلة بعض الأمراء الأغالبة بالأدب: فهماً، وتذوّقاً، وإنشاءً. ويكفي أن نُعيد إلى الأذهان ما كان عليه إبراهيم بن الأغلب من موهبة أدبيّة قلّ وجودها في المهتمّين بسياسة الدول وتدبير شؤون الحكم.

ولقد لمعت في سماء هذا العصر عدّة أسماء أدبيّة، خلّفت نتاجاً مازال كثير منه في حكم الضائع من تراث المغرب الثقافيّ. وتناول الأدباء مختلف الفنون التي عالجها أدباء المشرق، احتذاءً بهم أحياناً، وتعبيراً عن حاجاتهم أحياناً أخرى. بل إنّ المؤرّخ للحركة الأدبيّة ليجد في هذه الفترة ملامح من بدايات النقد الأدبيّ في المغرب.

فلقد نظم شعراء إفريقيّة في العهد الأغلبيّ في أغراض شتّى، وإن كان ما بين أيدينا من نصوص لا يكفي لتحديد مراحل التطوّر وبيان السمات.

فمن تلك الأغراض: المدح. ويبدو ممّا بقي من نصوصه وأخبار شعرائه أنّه كان غرضاً بارزاً. ولعلّ إقبال الشعراء على النظم فيه عائد إلى عاملين: أوّلهما استخدامه للتكسّب. ومن الأدلّة على ذلك ما نجد في بعض نصوصه من تلميح إلى التكسّب أو تصريح به. ومن ذلك قول بكر بن حمّاد، مادحاً أحمد بن سفيان التميميّ، عامل الأغالبة على إقليم الزاب:

وقائلةٍ زار الملوكَ فلم يُفِد
فيا ليته زار ابنَ سفيان أحمدا
فتًى يُسخط المالَ الذي هو ربُّه
ويُرضي العَوالي والحُسام المهنّدا(33)

وثانيهما تشجيع الحكّام الأغالبة للشعراء، وذلك بما كانوا يُجزلون لهم من عطاء، لأنّهم كانوا يُمثّلون أبواق دعاية لهم، يدعمون بمدحهم سياستهم.

على أنّنا نجد مدائح ابتعد فيها أصحابها عن دائرة الحكّام. وهي تلك التي قيلت في بعض الفقهاء أو الزهّاد، والذين كان سلوكهم مثلاً يُقتدى به. ومن هذا النوع قول أبي الأحوص أحمد بن عبد الله:

أَبَوْا أن يرقدوا ليلاً فهم لله قُوّام
أبوا أن يُفطروا دهراً فهم لله صُوّام
أبوا أن يخدموا الدنيا فهم لله خُدّام(34)

ومن ذلك قول أبي عقال بن غلبون، مادحاً صديقاً له صالحاً(35).

ومن سمات شعر المدح في عهد الأغالبة، كما تبدو من النصوص القليلة التي وصلت إلينا: اصطباغه بالسياسة، وذلك على نحو ما نجد في تلك الأبيات التي مدح فيها إبراهيم بن محمّد الشيعيّ الأميرَ إبراهيم بن الأغلب(36)، ودوران معانيه حول الكرم والشجاعة وما إليهما ممّا كان متداولاً في المدائح المشرقيّة، وجزالة أساليبه.

وأيّاً ما كانت قيمته الفنيّة، فإنّه وثائق تاريخيّة قد تُضيء جوانب مظلمة من تاريخ تلك الفترة.

ومن أغراض الشعر في إفريقيّة على عهد الأغالبة: الرثاء. ويدلّ ما بين أيدينا من نصوص وأخبار على أنّه كان غرضاً بارزاً. ومن الأدلّة على إكثار شعراء إفريقيّة من نظمه ما ذُكر من أنّهم قالوا ثلاثمائة قصيدة في رثاء الفقيه محمّد بن سحنون، بلغ بعضها ثلاثمائة بيت(37). وإذا كان رثاء الأقارب قد ضاع جلّه فإنّ رثاء الشخصيّات المرموقة في المجتمع، كالفقهاء الكبار، قد وصل كثير منه. ويكفي أن نورد النص التالي مثالاً عليه.

يقول أبو جعفر أحمد بن سليمان في رثاء محمد بن سحنون:

ألا فابكِ للإسـلام إن كنت باكيـا
لحبل مـن الإسلام أصبح واهيـا

تثلّم حصن الـدين وانهـدّ ركنـه
عشيّـة أمسـى في الـمقابر ثاويـا

إمـام حبـاه الله فضلاً وحكمـة
وفقّهـه فـي الدين كهلاً وناشيـا

وزوّده التقوى، وبصّـره الهُـدى،
فكان، بلا شكّ، إلى النور هاديا(38)

ولم يخرج رثاء شعراء إفريقيّة، على ذلك العهد، عن رثاء المشارقة؛ فالقصيدة تجمع بين الندب والتأبين والعزاء في غير ترتيب، والشاعر يدور حول نفس المعاني التي ردّدها السابقون.

ويقف الباحث في الشعر المغربيّ في ظلّ الأغالبة على فيض لا يجف من أشعار الزهد. وتعود كثرة ذلك الشعر إلى عوامل متعدّدة، منها غلبة الثقافة الدينيّة. وكان لهذه الثقافة أثرها في توجّه كثير من الذين يقرضون الشعر إلى النظم في هذا الغرض. ومن تلك العوامل ميل أهل المغرب بطبيعتهم إلى الجدّ والبعد عن اللهو. ولقد لفتت هذه الظاهرة انتباه بعض الذين زاروا بلاد المغرب من مثقّفي المشرق فسجّلوها في بعض ما كتبوا(39). وربّما كان لسيرة بعض الحكّام الأغالبة أثر في سلوك رعاياهم. فنحن نقرأ في سيرة إبراهيم الثاني-مثلاً- أنّه "ترك القصر الذي شيّده أبوه، وأقام في بيت وضيع بُني بالطوب، وتخلّى عن العرش وجلس على الأرض، ولبس الصوف..."(40). وقد دارت النصوص التي وقفنا عليها حول التزهيد في الحياة الدنيا، والترغيب في الآخرة، والحثّ على الاستعداد ليوم الحساب، وما إلى ذلك ممّا نجد أصله في القرآن والحديث وأقوال الزهّاد السابقين. ولعلّها تعكس ذلك الاعتدال الذي طبع زهد المغاربة في جلّ العصور. ولم يكن ذلك الشعر كله بارداً، وإنما جاء بعضه منبئاً بالمشاعر الجيّاشة. ومن الأمثلة عليه قول بعضهم:

دع الدّنيا لمن جهل الصوابا
فقد خسـر المحبُّ لها وخابا

وما الدنيا، وإن راقتـك، إلاّ
كبَلْقَعة رأيتَ لها سَرابا(41)

ومن أغراض الشعر في العهد الأغلبيّ: السياسة، والفخر، والحنين، والهجاء، وغيرها. فنحن نجد عدداً من المقطوعات ذات المضامين السياسيّة، بعضها تبادله الأمراء الأغالبة وخصومهم، كتلك المقطوعات التي تخاطب بها إبراهيم بن الأغلب وخُريش، الثائر عنه(42). ويبدو أنّهم كانوا يُفضّلون التخاطب بالشعر، وذلك لتأثيره البليغ. ولذلك كانوا كثيراً ما يُذيّلون، بتلك المقطوعات، رسائلهم النثرية(43). ولتلك المقطوعات قيمة تاريخيّة، وذلك لما تُلقيه من ضوء على بعض الأحداث. ونحن مدينون لابن الأبّار وسواه من المؤرّخين ممن سجّلوا تلك الأشعار أثناء الحديث عن

الأحداث المتعلّقة بها. ومن سمات تلك النصوص: قوّة الإحساس، وجزالة الأسلوب، ومجيئها في شكل نقائض(44)، وبساطة مستواها الفنّي.

وليس بين أيدينا من شعر الفخر -وإن كانت دواعيه كثيرة- إلاّ قليل. وأفضل ما وقفنا عليه قصيدة بائيّة للأمير الأغلبيّ أبي العبّاس محمّد الأول. وفيها "صُور لمآتي الأمير وأعماله الحربيّة مع الخوارج، ولسياسته مع أسرته وشجاعته في حروبه"(45). ومن قوله فيها:

أنا الملك الذي أسمو بنفسي

فأبلغ بالسموّ بها السحابا

...أُظلّ عشيرتي بجناح عزّي

وأمنحها الكرامةَ والثوابا

...بنيتُ لهم مكارم باقياتٍ

إذا ما صارت الدنيا خرابا(46)

وممّا وصل إلينا من أشعار الحنين: بيتان لإبراهيم بن الأغلب يُبدي فيهما شوقه إلى زوجته التي تركها بمصر، يقول فيهما:

ما سرتُ ميلاً ولا جاوزت مرحلة

إلاّ وذكـرُكِ يَثني دائماً عنقي

ولا ذكرتكِ إلاّ بتّ مرتفقا

أرعى النجوم كأنّ الموت معتنقي(47)

ومنه مقطوعة لمهريّة بنت الحسن بن غلبون، قالتها متشوّقة إلى أخيها أبي عقال الذي رحل إلى المشرق. وهي مقطوعة جميلة تُبوّئ صاحبتها منزلة بين الشعراء المطبوعين(48).

إنّ الشعر في إفريقيّة على عهد بني الأغلب ظلّ -وإن ظهرت فيه عدّة سمات خاصّة- محافظاً يسير أصحابه في الاتّجاه السائد في الشعر المشرقيّ؛ فالأغراض التي طرقها شعراء إفريقيّة هي نفس الأغراض التي كان شعراء المشرق ينظمون فيها، والأساليب التي كانوا يسلكونها هي أساليب الشعر المشرقيّ. ويُمكن أن ينطبق على الشعر الإفريقيّ وأصحابه في هذه الفترة قول الدكتور أحمد هيكل متحدّثاً عن العوامل التي جعلت شعراء الأندلس محافظين فيما نظموا في المرحلة الأولى من عهد الإمارة الأمويّة: "الحقّ أنّ سيرهم على نهج المدرسة المحافظة التي وفدت من المشرق كان له ما يُبرّره من واقع الأندلسيّين وظروفهم، ثمّ من مُثلهم وقيمهم... أمّا واقعهم وظروفهم، فقد كانت تتطلّب إلى حدّ كبير هذه الموضوعات التقليديّة التي عُرف بها الشعر المحافظ؛ فالفخر والحماسة من لوازم الصراع والغلبة... والمدح كذلك من لوازم البيئة العربيّة القديمة. وقد كانت البيئة الأندلسيّة تنطبع -إلى حدّ كبير- بالطابع العربيّ، وخاصّة حين كان حكّامها يدعمون حُكمهم ويُقوّون سلطانهم؛ فهم يتّخذون من الشعر أداة ترويج ووسيلة دعاية. وهم قبل ذلك عرب الأمزجة: يهشّون للمدح، وينبسطون للثناء... وهكذا يُمكن أن يُقال في باقي الأغراض التقليديّة التي عالجها الشعر الأندلسيّ"(49).

وإذا كانت النصوص الشعريّة -كما أشرنا- قليلة لا تسمح بإصدار أحكام قاطعة، فإنّ النصوص النثريّة العائدة إلى هذه الفترة أقلّ. على أنّ قلّة النصوص ليست دليلاً على عدم ازدهار النثر في ذلك العهد؛ فلعلّ ما أنشئ قد عدا عليه الضياع على نحو ما عدا على آثار أدبيّة كثيرة، مغربيّة وغيرها.

فالخطابة كانت دواعيها كثيرة؛ فكثرة الحروب وما تقتضي من الحثّ على القتال، أو التهنئة بالنصر، أو الاعتذار عن الهزيمة، أو غير ذلك، كلّ ذلك يدلّ على أنّ الخطابة كانت مزدهرة. غير أنّ ما بين أيدينا من مصادر الأدب المغربيّ القديم لا يُقدّم إلينا من الشواهد النصّيّة ما ينهض دليلاً على ذلك الازدهار. فأين خُطب الحكّام الأغالبة ومن كان يُناوئهم من الزعماء العرب في تلك المنطقة؟ لا نملك إلاّ أن نقول: إنّها مازالت في حُكم الضائع من تراث المغرب. ولم تصل كما وصلت جملة من خطب الأمراء الرستميّين التي اعتنى بتسجيلها بعض مؤرخي الدولة الإباضيّة(50).

ولم يكن بدّ من الاستعانة بالرسائل على تدبير

شؤون الحكم. ولقد أورد المؤرّخون -كابن الأبّار في "الحلّة السّيَراء"- عدّة رسائل تبادلها بنو الأغلب مع مناوئيهم(51). وكانت تلك الرسائل تُبدأ بالنثر وتنتهي بالشعر. وكان للأمراء الأغالبة كتّاب يكتبون عنهم ما يُوجّهون من رسائل إلى عمّالهم أو خصومهم. ومن أبرز أولئك الكتّاب أبو العبّاس محمد بن أحمد البريديّ. وقد كتب عن الأمير إبراهيم الثاني الذي كلّفه بديوان رسائله، وذلك قبل أن يسخط عليه ويسجنه(52).

وإذا كانت الرسائل الديوانيّة قد حظيت ببعض الاهتمام من قِبل المؤلّفين فسجّلوا بعضها، وذلك لصلتها بالأحداث السياسيّة، فإنّ الرسائل الإخوانيّة لم تنل شيئاً من تلك العناية. ولا ريب في أنّ أهل إفريقيّة قد كتبوا في ذلك العهد رسائل إخوانيّة عديدة في أغراض شتّى. ولعلّ بعض تلك الرسائل كان ذا مستوى فنيّ عال، كتلك الرسالة التي كتبها أبو العبّاس البريديّ من سجنه إلى إبراهيم الثاني يرجو فيها عفوه(53)، والتي سلمت -لحسن الحظ- من الضياع الذي أصاب كثيراً من أمثالها. وللدكتور شوقي ضيف كلمة يُوضّح فيها سبب ضياع كثير من الرسائل الإخوانيّة، وذلك إذ يقول: "وطبيعيّ ألاّ يُعنَى أصحاب هذه الكتابات بتسجيلها، لأنها لم تكن تتّصل بحياة الأمّة، ومن ثمّ سقط جمهورها من يد الزمن إلاّ بقيّة قليلة"(54).

وقد كثر التأليف في هذا العهد، ولاسيما تأليف الكتب الدينيّة. ويبدو ممّا بين أيدينا من مؤلّفات ذلك العهد، ككتاب محمد بن سحنون "آداب المعلّمين"، أنّ النثر العلميّ كان بسيطاً دقيقاً.

إنّ النثر في إفريقيّة بدأ في عهد الأغالبة يخطو خطواته نحو الازدهار، ذلك الازدهار الذي سيتحقّق بعضه في عصر الدولة الزيريّة الذي سيُظلّ ابنَ رشيق وابن شَرَف وأمثالهما من الكتّاب الكبار.

النشاط العلميّ :

ظهر الاشتغال بالعلوم في إفريقيّة في الفترة السابقة. وقد كان الاهتمام منصبّاً على العلوم الدينيّة. وفي عهد الأغالبة كثر المهتمّون بتلك العلوم. فازدادت تقدّماً. وقد ظهر، إلى جانب ذلك، بعض العناية بالعلوم الأخرى. وفيما يلي بيان لذلك.

- علوم الدين:

يقف المتصفّح للكتب التي ترجمت علماء إفريقيّة على عهد الأغالبة على أسماء عدد من علماء الدين. شملت عنايتهم مختلف ألوان الثقافة الدينيّة المعروفة في تلك المرحلة. وإذا كان من الصعب تعريفهم جميعاً، فلا أقلّ من الوقوف عند بعض مشاهيرهم الذين كان لهم أثر بارز في ازدهار الدراسات الفقهيّة وغيرها. ويكفي أن نُعرّف ثلاثة من أولئك العلماء تجاوزت شهرتهم حدود إفريقيّة، وهم أسد بن الفرات، وسحنون بن سعيد، وابنه محمد.

فأمّا أسد بن الفرات، فقد أخذ العلم عن بعض علماء بلده، كعليّ بن زياد وغيره، ثمّ قصد المشرق فتتلمذ لمالك وقرأ عليه الموطأ، ثمّ جلس إلى بعض أصحاب أبي حنيفة(55)، ثمّ عاد إلى إفريقيّة وجلس يُعلّم مدوّنته لطلاّبه الذين كان من أبرزهم -كما أشرنا- سحنون بن سعيد. ولم يقلّ الأخذ بالمدوّنة إلاّ بعد أن جاء سحنون بمدوّنته بعد أن صحّح المدوّنة الأسديّة أثناء جلوسه إلى ابن القاسم(56). وبعد أن تولّى أسد قضاء إفريقيّة، كلّفه الأمير الأغلبيّ قيادة الجيش الذي غزا صقلّيّة حيث مات شهيداً(57). إنّ لأسد فضلاً كبيراً على الحركة الفقهيّة بإفريقيّة. ولولا إخمال مدوّنة سحنون لمدوّنته، لظلّت أهمّ مصادر الفقه بالمغرب.

وأمّا سحنون بن سعيد، فقد أخذ عن علماء إفريقية، كأسد بن الفرات، وعليّ بن زياد، وأبي مسعود العبّاس بن أشرس، والبهلول بن راشد وغيرهم(58)، وقد قرأ على أسد -كما أسلفنا- المدوّنة. ثمّ رحل إلى المشرق، فأخذ الفقه عن ابن القاسم وأشهب، والحديث عن سفيان بن عُيَيْنَة وابن وهب وأنس بن عياض وغيرهم(59). وقد لزم ابنَ القاسم مدّة صحّح فيها المدوّنة الأسديّة.

ولمّا عاد إلى إفريقيّة وَلي قضاءها ونشر بها مدوّنته. وكان له فضل في نشر المذهب المالكيّ بإفريقيّة وغيرها من أقطار المغرب. و«كان تأثير سحنون عظيماً جداً في معاصريه، وفيمن أتى بعده. وتأثيره يتجلّى في مدوّنته التي جمع فيها الفقه المالكيّ، وفي سلوكه الأخلاقيّ، وفي نُظُمه القضائيّة، وفي الطابع الحضاريّ الدينيّ الذي أسبغه على عصره والعصور التي أتت بعده»(60). ولقد كان خليقاً بتنويه عدد من المترجمين. قال أبو العرب القيروانيّ: «اجتمعت فيه خلال ما اجتمعت في غيره: الفقه البارع، والورع الصادق، والصرامة في الحقّ، والزهد في الدنيا، والتخشّن في الملبس والمطعم...»(61).

وأمّا محمّد بن سحنون، فقد قرأ على أبيه، ثمّ قصد المشرق للاستزادة. فحصّل من العلم ما جعله أبرز علماء إفريقيّة في زمانه. وقد اهتمّ محمّد بن سحنون بالتأليف، فخلّف عدداً من الكتب وصل إلينا بعضها. ومن تلك الكتب: «آداب المتناظرين»، و«الحجّة على القدريّة»، و«كتاب التاريخ»، و«كتاب في السير»، و«الرسالة السحنونيّة»(62). ويُعَدّ كتابه «آداب المتعلّمين»، وهو الذي سلم من الضياع، من أقدم البحوث التربويّة عند العرب. وقد نوّه بمحمّد بن سحنون عدد من العلماء(63) وأبّنه، لمّا مات، كثير من الشعراء.

- العلوم الأخرى:

ظهر في أواخر العهد الأغلبيّ الاشتغال بعلوم أخرى، كالطبّ، والفلسفة. ومن أبرز المهتمّين بتلك العلوم: إسحاق بن عمران البغداديّ الذي دخل إفريقيّة في عهد الأمير زيادة الله الثالث، ونشر بها الطبّ والفلسفة. وقد ألّف عدداً من الكتب، منها: «كتاب الأدوية المفردة»، و«كتاب في الفصد»، و«كتاب في النبض»، و«كتاب في الشراب»(64).

ومن الذين اهتمّوا بتلك العلوم: إسحاق بن سليمان الإسرائيليّ، وقد عُني بالطبّ وغيره. ومن مؤلفاته الطبّيّة: «كتاب الحميات» و«كتاب الأغذية والأدوية»(65).

المصادر والمراجع

1) محمّد الطالبيّ: "الدولة الأغلبيّة، التاريخ السياسيّ"، بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، ط1، 1985م، ص761.
2) ينظر المرجع نفسه، توطئة المترجم، ص5.
3) ينظر المرجع نفسه، ص6.
4) ينظر المرجع نفسه.
5) ينظر المرجع نفسه.
6) ينظر المرجع نفسه.
7) ينظر المرجع نفسه.
8) ينظر المرجع نفسه، ص7.
9) ينظر الحبيب الجنحانيّ: "القيروان عبر عصور ازدهار الحضارة الإسلاميّة في المغرب العربيّ"، تونس: الدار التونسيّة للنشر، د.ط، 1968م، ص75- 76.

10) محمّد الطالبيّ: المرجع السابق، ص281.

11) المرجع نفسه، ص282.

12) ينظر الحبيب الجنحانيّ: المرجع السابق، ص76.

13) محمّد الطالبيّ: المرجع السابق، ص289.

14) نقلاً عن المرجع نفسه.

15) أبو العرب القيروانيّ: "طبقات علماء إفريقية وتونس"، تحقيق عليّ الشابّيّ ونعيم حسن اليافيّ، تونس: الدار التونسيّة للنشر- المؤسّسة الوطنيّة للكتاب، ط2، 1985م، مقدّمة المحقّقين، ص11.

16) ينظر الحبيب الجنحانيّ: المرجع السابق، ص77- 78.

17) ينظر المرجع نفسه، ص79.

18) المرجع نفسه.

19) محمّد الطالبيّ: المرجع السابق، ص593.

20) رابح بونار: "المغرب العربيّ، تاريخه وثقافته"، الجزائر: الشركة الوطنيّة للنشر والتوزيع، د.ط.، 1968م، ص68.

21) أبو العرب القيروانيّ: المصدر السابق، ص84.

22) ينظر محمّد الطالبيّ: المرجع السابق، ص283.

23) ينظر عبد العزيز نبويّ: "محاضرات في الشعر المغربيّ القديم"، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعيّة، د.ط.، 1983م، ص62.

24) ينظر "الشعر المغربيّ من الفتح إلى نهاية الإمارات الأغلبيّة والرستميّة والإدريسيّة"، جمع وتحقيق العربيّ دحّو، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعيّة، د.ط.، 1994م، ص131- 134.

25) ينظر المرجع نفسه، ص131.

26) ينظر محمّد الطالبيّ: المرجع السابق، ص239.

27) ينظر رابح بونار: المرجع السابق، 109- 110.

28) ينظر المرجع نفسه، ص31.

29) ينظر محمّد الطالبيّ، المرجع السابق، ص595- 596.

30) ينظر رابح بونار: المرجع السابق، ص72.

31) المرجع نفسه، ص75.

32) ينظر المرجع نفسه، ص72.

33) محمّد بن رمضان شاوش: "الدُّرّ الوقّاد، شعر بكر بن حمّاد"، مستغانم(الجزائر): المطبعة العلويّة، د.ط.، 1383هـ- 1966م، ص71.

34) الشعر المغربيّ، ص177.

35) ينظر المصدر نفسه، ص206.

36) ينظر المصدر نفسه، ص154.

(37)ينظر المصدر نفسه، ص184، 187.

(38)المصدر نفسه، ص184.

(39)ينظر عبد العزيز نبويّ: المرجع السابق، ص92.

40) محمّدالطالبيّ: المرجع السابق، ص594.

41) الشعر المغربيّ، ص188.

42) ينظر المصدر نفسه، ص134، 150.

43) ينظر عبد العزيز نبويّ: المرجع السابق، ص62.

44) ينظر المرجع نفسه، ص62، 65.

45) رابح بونار: المرجع السابق، ص110.

46) الشعر المغربيّ، ص160.

47) المصدر نفسه، ص131.

48) ينظر رابح بونار: المرجع السابق، ص117.

49) "الأدب الأندلسيّ من الفتح إلى سقوط الخلافة"، القاهرة: دار المعارف بمصر، ط6، 1971م، ص88- 98.

50) سجّل ابن الصغير خطبتين من تلك الخطب. ينظر "أخبار الأئمّة الرستميّين"، تحقيق محمّد ناصر وإبراهيم بحاز، بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، د.ط.، 1406هـ- 1986م، ص122- 127.

51) ينظر عبد العزيز نبويّ: المرجع السابق، ص 62.

52) ينظر رابح بونار: المرجع السابق، ص104.

53) ينظر المرجع نفسه، ص104- 105.

54) "تاريخ الأدب العربيّ: العصر الإسلاميّ"، القاهرة: دار المعارف بمصر، ط2، د.ت.، ص463.

55) ينظر أبو العرب: المصدر السابق، ص163- 164.

56) ينظر رابح بونار: المرجع السابق، ص72.

57) ينظر أبو العرب: المصدر السابق، ص165.

58) ينظر رابح بونار: المرجع السابق، ص74.

59) ينظر أبو العرب: المصدر السابق، ص184- 185.

60) رابح بونار: المرجع السابق، ص78.

61) المرجع نفسه، ص184.

62) ينظر المرجع نفسه، ص80.

63) ينظر عبد العزيز المجدوب: "الصراع المذهبيّ بإفريقية إلى قيام الدولة الزيريّة"، تونس: الدار التونسيّة للنشر، د.ط.، 1395هـ/ 1975م، ص137.

64) ينظر المرجع نفسه، ص97- 98.

65) ينظر المرجع نفسه، ص99.

الحرية والإبداع في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة : العوائق وشروط التفعيل

خالد الطرودي (*)

مقدمـــة :

تسعى هذه الدراسة إلى قراءة تحليلية نقدية لأهم المراحل التاريخية التي أسّست لبناء علاقة فكرية بين الإسلام والغرب والتي بدورها ساهمت كشرط أساسي في تطوير وتفعيل عملية الإبداع والحرية في الفكر الإسلامي. كما تسعى إلى دراسة نوعية هذه العلاقة الفكرية بداية من الفكر الوافد وحتى عصر مابعد الحداثة، وكيف استفاد منها المسلمون عموما في ترسيخ هذه العلاقة، فضلاً عن معرفة الضوابط الأساسية التي ساعدت على تحديد نوعية هذا التعامل الفكري سلبا وإيجابا، مبيّنة مدى انعكاساتها في تحديد الموقف الفكري الإسلامي منها وتطوير عملية الإبداع وحرية الفكر. وفي جزئها الأخير، تحاول هذه الدراسة معرفة نتائج هذه العلاقة الفكرية ومدى انعكاساتها على تأسيس حوار متواصل بين الحضارتين، مبني على قيم التسامح والتفاهم ويسعى لتفادي نشوب الانفصام والقطيعة والعوائق الفكرية لضمان تواصل هذا الحوار وتطوير عملية الإبداع وحرية الفكر.

*) باحث، تونس

إن الإبداع صفة إنسانية وخاصية بشرية، تعكس حالة من الارتقاء الذهني والتسامي العقلي تجعل التفكير البشري أكثر قدرة على تحدي المألوف، وأعظم حفز لمجاوزته للوصول إلى العمل الإبداعي المتميّز. وإذا ماكتفينا بتعريف الإبداع في ضوء الرؤية الاجتماعية فإنه "يُنظر إليه على أنه أي تقدم علمي بحثي يقوم بإسهام جوهري في إثراء الرصيد المعرفي لأي تخصص من التخصصات. وكلما نما الوعي الإبداعي عند أمة من الأمم كان ذلك دليلا على تيقظ الحس العلمي، ونموّ القدرة على التحكم في ناصية البحث العلمي المنتج والمساهمة في إثرائه وتعميقه" (1).

أما الحرية الفكرية فإنها تعتبرمن أهم مستلزمات عملية الإبداع وأحد مقوماته. فهي التي تبعث في الانسان القدرة على الوصول إلى ما يريده من الابتكاروالخلق والإنجاز، سواء كان ذلك على مستوى الفرد أوالمجموعة. وهي التي تضمن نجاح عملية الإبداع في شتى مجالاتها المعرفية وذلك بكسر كل أنماط القيود والاستبداد والتقليد

والاتباع والتصنّم الفكري والسياسي. فالمتصفح للقرآن يجد أمامه مجالات واسعة في الحياة كي يتحرك فيها، كما يحثه أيضا على إعمال عقله وفكره في جميع الموجودات والمظاهر الكونية، ليتدبّر ما فيها، ويتفكرفي أصل وجودها وحركتها، ويأخذ منها العبر والدروس المتعددة التي تساعده في حياته. فرسالة القرآن إذن صريحة في دعوته الانسان كي يمارس حريته الفكرية والعملية في طريق البناء والنهوض والإبداع. مستمدا ذلك من مفهوم الحرية التي هي الطريق الجوهرية الوحيدة للتطور الفكري والعقلاني، وهي السبيل الذي لا غنى عنه لتقدم المجتمعات البشرية نحو تطلعاتها الكبرى في تحقيقها وإنجاز مستويات عليا من الفاعلية الحضارية والحضور الكوني المؤثر في الحياة كلها.

وعليه فالمتصفح لتاريخ الإسلام، يلاحظ أن المسلمين عند تعاملهم مع الآخر، خاصة إبّان مرحلة فاعليتهم الحضارية وحضورهم العالمي الواسع، قد بنوا واقعا انسانيا وحضاريا رائدا في الفكر والعلوم والفلسفة ومختلف الآداب الانسانية الأخرى. وهم لم يصلوا إلى ماوصلوا إليه من حضور قيّم ومفاهيم وعلوم مؤثرة، إلاّ عندما وفّروا لأنفسهم مناخ الابداع والتطور الحقيقي، وهو مناخ الحرية الفكرية التي نجحت في تركيزه نفسه.

الأنا الثقافيّ والآخر المختلف :

لا شك أن مسألة التعامل مع الفكر الوافد مسألة قديمة بدأت منذ نشأة الدولة الإسلامية. فالناظرفي مراحله وأسباب تطوره والظروف التي هيأت المناخ الفكري حتى يستوعب جميع أنماطه وكيفية التعامل معه عموما يتطلب منا دراسة تحليلة لهذه المراحل التي أسست لذلك، ومعرفة أهم مواقف الفكرالإسلامي التي من خلاله تبلورت نوعية التعامل الفكري لبناء علاقة مع الغرب.

إن من أبرز المقومات الحضارية في الدين الإسلامي التشجيع على التوسع في المعرفة الإنسانية، والحث على البحث والنظر ومعرفة التاريخ والاعتبار بالأمم.

فمن هذا المبدأ انطلق المسلمون في الأخذ بأسباب الحضارة الإنسانية والاستفادة منها و بناء حياتهم وتطوير مجتمعهم وذلك باستيعاب كافة المعارف ونقلها وتطويرها لانشاء حضارتهم في ظلها، بالرغم من أن احتكاكهم بالآخر كان مع من يختلف معهم اختلافا جذريا في نظرته للكون والحياة والأنسان. وعليه فقد استفاد المسلمون من هذا الاحتكاك بتطوير حركة الجدل العقلي في الإسلام، النابعة من تطور المجتمع الإسلامي نفسه. كما سعى إلى تطوير الفقه وحركة الاستنباط والاجتهاد المتواصل، وهو ما دلت عليه حركة الفلسفة على مستوى تطور الفكر الإسلامي في تلك المرحلة.

فقد يرقى بنا طور الحديث في العلاقات الفكرية بين الإسلام والغرب إلى أواخر القرن الثامن عشر الذي شهد غزو نابليون لمصر. فقد فتح ذلك الغزو مجالا واسعا على العالم الغربي آلت إلى بزوغ المرحلة الثقافية المعروفة بالنهضة العربية. وكان من أوائل رواد هذه النهضة رفاعة الطهطاوي، الذي شكلت كتاباته بعد رجوعه من فرنسا تعبيرا دقيقا عن واقع العالم الملتحق بمنطق الدولة الناشئة والمشاركة في تنفيذ سياستها انطلاقا من موقعه هذا. وعليه فقد كان الطهطاوي أول مؤسس لتيار التحديث وأطروحاته التوفيقية والاعتدالية من موقع التكيف مع القوة القاهرة دولة محلية كانت أم دولة أوروبية زاحفة.

ففي مراحله الأولى شهد الاحتكاك بالغرب نوعا من التعامل الفكري يمكن تسميته بالحداثي التغريبي السلبي والذي استوعب كل مفكر عربي «انبهر بالغرب وبحضارته لاهثا في السير وراءه داعيا إلى الذوبان فيه، والذي يراهن على عدم البدء في تحديث الفكر العربي إلا بالاندماج في الغرب بوصفه مصدرا مشعا للحقيقة النهائية المطلقة» (2). ومن أوائل رواد هذه المرحلة مجموعة من المفكرين المسلمين والعرب المسيحيين، من أمثال بطرس البستاني (ت.1883) وابنه سليم (ت.1884) وأحمد فارس الشدياق (ت.1887) وعلي عبد الرازق وخالد محمد خالد والقاضي محمد سعيد العشماوي. «فقد كان جميع هؤلاء المفكرين قد نهلوا

من معين الثقافة الغربية وخاصة الفرنسية منها. وكان شبلي شميل من أوائل دعاة نظرية التطور الداروينية. أما فرح أنطوان فقد كان أجرأ دعاة العلمانية التي كان يرى أنها لا تتناقض مع الإسلام قط، والتي كانت تنبع منطقيا من النظرة العقلية لدى ابن رشد» (3). أما علي عبد الرازق فقد تصدى للدفاع عن مسألة العلمانية من خلال كتابه «الإسلام وأصول الحكم» ببيان المفهوم الإسلامي التقليدي للسلطة على أساسين: «الأول أن الإسلام كما قال ليس ملزما بأي نظام معين من أنظمة الحكم لأنه في جوهره دعوة روحانية موجهة إلى البشر أجمعين. فلم يحدد صلاحية أي من أنظمة الحكم دون الأخرى، والثاني أن النبي محمد قد صرح بذلك في عدد من الأحاديث المنسوبة إليه... الذي ينطوي على اعتبار العقل أو الحس السليم مسؤولا عن الشؤون السياسية وليس النصوص الشرعية» (4). وقد ساند خالد محمد خالد في كتابه «من هنا نبدأ» علي عبد الرازق في كل ما دعا إليه إلا أنه «بثّ فيها نفسا انسانيا واشتراكيا بالدعوة إلى إصلاح اقتصادي وخلقي للأنظمة العربية» (5). أما القاضي محمد سعيد العشماوي فقد ذهب إلى القول في كتابه «الإسلام السياسي» «إن الإسلام لم يكن قط دعوة دنيوية تحدد ماهية النظام السياسي والشرعي الذي يتحتم على المسلمين أن يلتزموا به. وهو يرى أن الله قد أراد أن يكون الإسلام دينا ولكن البشر أرادوا أن يكون نظاما سياسيا، والواقع أن الفرق بينهما أن الدين دعوة انسانية شاملة بينما السياسة نظام قبلي وزمني محدد» (6). ومن هذا الموقف برزت مجموعة أخرى تبنت الفكر الماركسي أمثال صادق العظم وعبد الله العروي والطيب التيزيني وحسين مروة. فقد ذهب العظم في كتابه «نقد الفكر الديني» إلى التمسك بالمذهب الماركسي الذي يعتبر البنية الكاملة للفكر الديني الموحى به عبارة عن أسطورة. بينما ذهب العروي في كتابه «أزمة المفكرين العرب» إلى مأساة هذا المفكر أي أنه وقع تحت سطوة الاستعمار الأوروبي بما فيه من تسخير فكري واستعباد سياسي. «وبناء عليه أصبح خارجا على ثقافته الوطنية ومجردا من هويته القومية، ولا أمل له بالتحرر من هذه العبودية إلا باللجوء إلى المادية الجدلية أو الماركسية والأخذ بالتراث العربي الإسلامي الذي تنكر له بحكم الاستعمار والاستعباد الغربي» (7).

إنه كما يلاحظ موقف انهزامي واضح أمام الحضارة الغربية. اعتمد التبعية وأسلوب الإقصاء والرفض والخضوع والتسليم والانبهار بمظاهر الحضارة المادية في جميع منطلقاتها، دون النظر العميق لأسس الحضارتين الإسلامية والغربية، وكذلك دون التمييز لمصطلحاتهما الحضارية ومبادئهما الثقافية بشمولية وإحاطة، مما أثر ذلك سلبيا على تطوير و تفعيل عملية الإبداع والحرية الفكرية في الإسلام. وهذا التيار واسع فقد شاع وعرف في الثقافة العربية منذ مطلع القرن العشرين ساعيا إلى مطابقة الآخر رافعا شعار «التنوير» على غرار ما حصل في أوروبا في العصر الحديث.

وبالمقارنة بين البعثات العلمية التي حدثت في أوائل القرن التاسع عشر ومثيلتها في أواخره تميزت هذه المرحلة بمحاكاة نماذج وأفكار وعقائد غربية ليس إلا. وإجمالا فالنظرة الفاحصة للفكر العربي المعاصر متمثلا فيما كتبه هؤلاء المفكرون ليس سوى إعادة انتاج لما سبق للمستشرقين أن أنتجوه. وعند هذه النقطة يتطابق العقل العربي المعاصر مع العقل الاستشراقي التغريبي ليس فقط في نوعية التفكير وأدواته، بل أيضا في الأسلوب والمنهج، مما أثر سلبيا على تطوير وتفعيل عملية الإبداع وحرية الفكر في العالم العربي والإسلامي.

وفي مرحلة ثانية اعتمد التعامل الفكري مع الغرب الأسلوب الدفاعي، وذلك مخافة السقوط والأنهيار التام أمام الحضارة الغربية، كما ظهر ذلك جليا في أعمال الشيخ محمد عبده «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية» وتلامذته من أمثال كتابات الأستاذ محمد فريد وجدي «الإسلام دين الله الخالد» و «الإسلام في عصر العلم». وذلك بعدما «اشتد هجوم الدوائر الاستشراقية والتبشيرية ومؤسسات الثقافة الغربية على الإسلام، متهمة إياه باتهامات شتّى، فأخذ عنده وعند تلامذته، موقف الدفاع الطبيعي المطلوب آنداك، فاستند على عقلانية حديثة

أخضعت كثيرا من المشكلات التي أثيرت حول الإسلام إليها، من أجل إثبات معقولية عقائد الإسلام وشرائعه في حدود أقصى ما يمكن من الحركة الفكرية في داخل أوسع ما يمكن من ضوابط التأويل في الإسلام» (8). ولا شك أن ذلك الموقف الدفاعي قد أدى دوره التاريخي، فأنقذ الإسلام وتاريخه وحضارته من السقوط النهائي المزعوم الذي كانت تلك الدوائر الاستعمارية المهاجمة تتوقعه.

فإذا كان لابد لمرحلة الدفاع أن تنتهي إلى مرحلة الهجوم، لاسيما بعد ظهور الثغرات الخطيرة في الحضارة الحديثة أمام أنظار عقلاء العالم. لأنه لم يكن بالإمكان الانتقال إلى مرحلة الهجوم على الحضارة الغربية، دون اداء تلك المهمة الدفاعية التي ثبّتت البنيان وأعدت الخطط للبدء بالهجوم تماما.

لقد أعطى وضع الحضارة في الغرب، وما آل اليه تطبيقها في بلاد الإسلام من كوارث مادية ومعنوية، للمفكرين الإسلاميين والعقلاء جميعا حججا دامغة لشن الهجوم عليها ونقدها وتحليل عناصرها وفضح ثغراتها وكشف خططها، من هنا جاءت مرحلة «الهجوم الكاسح الذي بدأ به جمال الدين الأفغاني التي نبتت وأينعت (بعد مرحلة الدفاع) على يد مدرسة محمد وإقبال في الهند والباكستان ومدرسة سعيد النورسي في تركيا ومدرسة حسن البنا في مصر وعلى يد علماء ومفكرين إسلاميين في شمال إفريقيا ومازالت مستمرة على نهجها خلال حوالي نصف قرن» (9). وذلك مما أعطى نتائج باهرة متميزة في اطلاع المسلمين على الجوانب السلبية في الحضارة الغربية. الشيء الذي ساعدهم على الاحتفاظ بهويتهم الإسلامية المستقلة وتشجيعهم إلى موقف الاختيار الحرّ، وازدراء التبعية المقيتة للمراكز السلبية للحضارة الغربية. مما أذكى عملية الابداع والحرية الفكرية في تلك الفترة من تاريخ المسلمين الحديث. إلا أنه بالرغم من موقف مفكري الإسلام الهجومي، مازال موقف التشدّد في مواجهة ثقافة أوروبا التي لا يمكن أن تنفصل عن تاريخها ومراكز القوة فيهاوفلسفاتها المادية إلا بصعوبة بالغة. ويمكن القول بأن هذه النوعية من التعامل أفرزت هذا الموقف الهجومي ردا على النقل الأعمى للثقافة الغربية دون أدنى مراعاة لخصوصية المجتمعات الإسلامية. إن إقدام الغربيين ودارسي الثقافة الإسلامية على اعتماد واقع المسلمين الحالي المتراجع لنقض الدين الإسلامي أو إدانته حتّم ظهور مثل هذه المناقشات التي تبتغي التصويب، من خلال مجادلة الخصوم من منطلقاتهم مثلما وقع مع الأفغاني وعبده. فالسطحية والخطابية والجزئية وغياب التخطيط الإستراتيجي وافتقار الوعي الرسالي الشامل، هي بعض الرواسب التي لا يزال الفكر الإسلامي يجترها ويعاني منها، وهي سلبيات تحول دون الارتقاء بالفكرة الإسلامية حتى تتمكن من تقديم إجابات علمية لمشكلات الحضارة المعاصرة. إن منهج التغيير الإسلامي اليوم، لا بد أن ينتهج النظرة الكلية في فهمه للغرب حتى تكون ثمرة التفاعل معه في خدمة مصالح المسلمين وإيقاف نزيف الاستلاب.

وفي العقود الأخيرة من تاريخ الإسلام المعاصر انحدر مستوى التعامل الفكري مع الغرب إلى أدنى مستوياته المعرفية. فأصبح السؤال عن كيفية تعامل المسلمين مع الفكر الوافد لا يتجاوز المستوى الفقهي البسيط. وذلك بعرضه على المعيارية الإسلامية «الحلال والحرام» فإذا خرج عن نطاق المحرمات عرض على المستوى الثاني في هذا المعياروهو «المفسدة والمصلحة». ومجمل هذه المعيارية تتلخص فيما «إذا كان هذا التطور أو ذلك الفكر فيه مصلحة أخذناه وإذا كان فيه مفسدة تركناه». وفي نظر أنصار هذا الفكر، أن هذا المعيار لا يحتاج إلى تجديد ولا يخضع لإعادة نظر لأنه بقدر ما يتفق مع نصوص الدين فلا جدال فيه. وأما مصير الثقافات الوافدة إلينا من الغرب فسيكون مصيرها مصير النظريات الرأسمالية والشيوعية والإشتراكية التي طبقت بالفعل في بعض البلاد الإسلامية وباءت بالفشل ولم تستقطب إلا أفرادا معدودين ينتمون إلى هذا الفكر، ولكنها لم تؤثر في مجموع الأمة لأنها خرجت عن المجرى الديني.

في رأيي تبرز هنا عدة إشكاليات لابد من تحديدها. أولها: كيف نحدد الضار والنافع من الفكر الوافد؟ وبأي معيار؟ ومن الذي سيحدد ذلك؟ هل هم العلماء أم

المفكرون؟ أم أن كل إنسان سيصبح مسؤولا عن نفسه واختياراته التي غالبا ما تخضع للمزاج الشخصي؟ إن مثل هذا الموقف من التعامل الفكري مع الغرب للأسف الشديد يعيق التواصل معه و يميت في الأمة عملية الابداع ويقضي على حرية الفكر في العالم الإسلامي لأنها بهذا المستوى الفكري البسيط لا تملك القدرة على إعداد الإنسان على النحو الذي تريده الأمة اليوم، بل على العكس فنحن في الوقت الذي تحيط بنا الدعاوى والهجمات التي تشير إلى أمتنا على أنها العدو البديل نجرد الانسان عندنا بهذا النمط الفكري من أسلحة المواجهة المعرفية.

ضرورة الحوار والتفاهم :

غير أن التوفيق النهائي في اختيار هذه المواقف، ساعد على التقدم إلى مرحلة متميزة في التعامل الفكري مع الغرب ألا وهي مرحلة الحوار والتفاهم. فمن خلال هذه التجارب أدرك المسلمون ضرورة الدخول في حوار حقيقي مع الثقافة الغربية من حيث أنها ثقافة غنية في اتجاهاتها الفلسفية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية. ومن هذا المنطلق، فإن ضمان إنجاح هذا الحوار البناء المنفتح على العقل والمنطق والحقائق المتعارف عليها، يحتم ضرورة تفعيل وتطوير عملية الإبداع و الحرية الفكرية بل يجعلان من الحوار قاعدة لهما ينطلقان منه، ومن خلاله ينفتحان على جميع التساؤلات والإشكالات المطروحة في الساحة الفكرية، مع الاعتقاد بأنه لا مقدسات في الحوار. فالمطلوب إذن هو أن لا تتجمّد حركية الإبداع والحرية الفكرية عند حد معين في الفكر والعقل. فالمعلوم عند أهل الفكر أن الإسلام لم يمنع الفكر من مناقشة أي شيء إلا تلك الأشياء التي لا يملك ادواتها في تفاصيل المعرفة والمنطق والعلم، بل طلب من الانسان أن يركز حواره المعرفي على قيمة العلم والفهم والإدراك لحقائق الأمور.

إن من أهم ما يعيق عملية بناء حوار نزيه للتواصل الفكري بين الحضارتين في العصر الحديث، قول بعض من لهم مواقع سياسية مؤثرة في العالم العربي الإسلامي، وذلك بادّعاء أن طبيعة الإسلام تمنع أصحاب الفكر الآخر من التحرك بكل حرية في الواقع الإسلامي، وذلك بحجة أنهم يمثلون جبهة الكفر في مواجهة جبهة الايمان. وعليه فإنهم يسعون إلى إقصائهم من ممارسة أعمالهم ونشاطاتهم في الساحة الفكرية.

والمسألة على العكس تماما وذلك من وجهتين :

أولاهما: إن الإسلام عندما يمنح أصحاب الفكر الآخر فرص عرض ايديولوجيتهم فهو من صميم منطلقاته وطبيعته. فقد أعطى الفرصة لأصحاب الديانات الأخرى للتعايش ومشاركة المسلمين في كل مجالات حياتهم. ذلك بأنه يختزن في مقاصد نصوصه فكرا أصيلا قويا قادرا على الحوار والحضور اللامع المؤثر في ساحة الفكر، المتمثل في خلاصة نظرته للكون والوجود والحياة، والتي يمكن عن طريقه محاورة أي فكرآخر بالأسلوب الهادئ العقلاني والموضوعي، دون اللجوء إلى أساليب القمع والمواجهة الحادة التي تهدف إلى إلغاء الرأي الآخر واستئصاله بالجملة. من هذا المنطلق يكون الإبداع و الحرية الفكرية أرضية صلبة لتناول مختلف المواضيع والطروحات في داخل الواقع الإسلامي وهو مما يسمح بمعالجة مختلف الأفكار والنظم المعرفية والثقافية والأدبية والفنية في الساحة الحوارية العقلانية الموضوعية، ليس لكونها مقدمة لإفساد حركة الإسلام في الواقع أو إضلاله أو تقييدها وتحديدها، بل من منطلق انها قد تسهم في خلق أفضل أجواء الوعي والايمان، وتدعيمه وترسيخه في الذهنية العامة للأمة، على أساس امتلاك الإسلام لنقاط القوة الفعلية، واختزان الباطل لنقاط الضعف في هذا المجال أو ذاك.

ثانيتهما: إن منطق الابداع و الحرية الفكرية يستلزمان طرح جميع الآراء والأفكار للتحاور والتنافس العملي في ساحة الحوار والجدل الموضوعي، وفي ساحة الفكر المستنير والصراع الثقافي. والتاريخ الإسلامي يقدم لنا نماذج وشواهد كثيرة من أحاديث وروايات تؤكد وجود مساحات واسعة لحرية تداول المعارف والأفكار. وهذا أمر يتطلب من مفكري الإسلام أن يقدموه بوصفه قوة

فكرية تؤمن بالحرية الفكرية كما هو الإسلام في واقعه الأصيل. على اعتبار أنه هو الفكر الذي لا ينطلق في أجواء الكبت والحرمان والجهل والتخلف والضغط، ولا تنمو بذوره الحضارية الانسانية إلا في تربة الحرية والابداع، وهو الدين الذي يتحرك في الحياة مع أي فكر آخر من موقع الحوار الفكري.

خلاصة :

إن ضمان بناء علاقة فكرية فاعلة ومنتجة مبنية على معايير العدالة والكفاءة والنزاهة والعلم مع الغرب تساهم في تنمية المجتمع الإسلامي، وتطويره مرهون في فسح المجال لهم جميعا ليمارسوا مسؤولياتهم الخاصة والعامة بكل حرية وذلك في نطاق مصلحة الأمة. وهذا أمر لن يضر الإسلام و المسلمين في شيء. وعليه فقد أصبح لزاما على الأمة الإسلامية اليوم لبناء علاقة مع الغرب أن تصنع لنفسها منهجا للحوار يجعلها محصنة ضد ما يفد إليها من أفكار قد يكون بعضها ضارا أو يتنافى مع مقوماتها الثقافية الذاتية ،وفي الوقت نفسه يمكّنها من أن تكون قادرة على الإستفادة من النافع والمفيد من بين هذه الأفكار. كما يبعث فيها القدرة على الإفادة من الخبرة التاريخية للتعامل مع الآخر التي شهدها المسلمون في عصورهم الزاهرة، وذلك بالمعالجات الحكيمة والواعية لمسألة التعامل مع الفكر الوافد، وكذلك بأسلوب يحفظ للأمة ذاتها وخصائصها الحضارية ولا يحرمها في الوقت نفسه من الإستفادة من الإتصال بغيرها من الأمم والاستجابة لمنطلقات العصر.

لقد أصبح من الضروري اليوم إعادة النظر في الحوار الإسلامي التقليدي المطروح على الساحة الفكرية. كما هو من الضروري أيضا إعداد المسلم وتحصينه بثقافة الأمة وخصوصياتها الحضارية التي تمثل البوصلة الحقيقية أمامه، وإلمامه بالغرب ومعارفه وعلومه وحضارته وتاريخه حتى يتمكن من الإستفادة منه مثلما فعل رواد النهضة العربية. وعن طريق الحوار البناء مع الغرب يستطيع عدد كبير من الجماهير المؤمنة برسالة الإسلام أن توفر للفكر الإسلامي إمكانيات وموارد وقدرات مادية وروحية هائلة سياسيا واجتماعيا على مستوى الحاضر والمستقبل. وتأخذ بدورها جميع أنماط التطور الذي وصل إليه العلم في كل بقعة من بقاع الأرض، وفي جميع المجالات.

المصادر والمراجع

1) M, Doganet R,Pahre, L'innovation dans les Sciencs Sociales: Magrinalite Creatrice,(puf Paris,1991) p28.
2) صباح البغدادي، الغرب في أدبيات الفكر العربي الإسلامي: النهج القارن من مجلة رؤى العدد 13 السنة الثالثة 2001 ص،68
3) ماجد فخري، دراسات جديدة في الفكر العربي،(دار النهارللنشر: 2007): ص259-260.
4) ماجد فخري، دراسات جديدة في الفكر العربي، دار النهارللنشر 2007 ص-260.
5) المصدر نفسه.
6) القاضي محمد سعيد العشماوي، الإسلام السياسي (القاهرة،1992) ص15 .
7) عبد الله العروي، أزمة المفكرين العرب، (باريس: 1974) ص. 15.
8) محسن عبد الحميد، تجديد الفكر الإسلامي، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي هيرندون: 1996) ص. 187.
9) المصدر نفسه. ص. 189.

مفهوم «الدّورة» من علوم الإنسان
إلى «النّقد الأسطوريّ» إلى القصيدة العربيّة القديمة

نور بوفايد (*)

لقد شهدت العقود الأخيرة انفتاحا متبادلا بين علوم الإنسان على تعدّد اختصاصاتها من جهة والنّقد الأدبيّ من جهة أخرى. وهو انفتاح شكّل فيه الأدب عموما محور اهتمام رئيسيّ؛ إذ مثّل بالنّسبة إلى العلوم الإنسانيّة مادّة تشتغل عليها وموضوعا هامّا من موضوعاتها سواء كان سياق ذلك نفسيّا أو أنثروبولوجيّا أو سوسيولوجيّا أو تاريخيّا أو غيره...

كما أنّ النقد الأدبيّ استفاد أيضا في إطار هذا الانفتاح من مفاهيم هذه العلوم الإنسانيّة وأجهزتها الاصطلاحيّة ومناهجها ومنطلقاتها النظريّة في إثراء دراسته للأدب، ووظفها لفتح زوايا نظر جديدة وآفاق كانت مستغلقة من شأنها أن تعيد فهمنا للنّصوص وتقترح قراءات مغايرة وثريّة لها.

ولعلّ «النقد الأسطوريّ» هو أبرز هذه المقاربات الحديثة في النقد الأدبي وقد تأثر خصوصا بمنطلقات علم النفس الجماعي والأنثروبولوجيا الثقافيّة والفلسفة الرّمزيّة وعلم تاريخ الأديان والميثولوجيا وغيرها، ووظف بطرق مختلفة مناهج هذه العلوم المختلفة ومفاهيمها في دراسته للنّصوص الأدبيّة وخصوصا القديمة والكلاسيكيّة منها (1).

ولهذه الإضافة التي قدّمتها مناهج العلوم الإنسانيّة ومنطلقاتها للنقد الأدبيّ ممثلا في «النقد الأسطوريّ» مستويات عديدة، منها ما يتصل بذاتيّة الشاعر وكيفيّة مساهمتها في إنتاج النصّ؛ ومنها ما يتصل بدلالة الصّورة الشعريّة وأبعادها الرّمزيّة؛ وكذلك شبكة العلاقات بين النصّ والسّياقات المحيطة به من ملابسات قول ونصوص حافة؛ وخصوصا ما اتصل منها بمستوى البنية ودلالاتها الرّمزيّة والنمطيّة والتي استفاد منها عديد النقاد في دراستهم لبنية القصيدة العربيّة القديمة وحققوا بفضلها رؤية جديدة على قدر من الجدّة والطّرافة (2).

وفي هذا الإطار يتنزّل حديثنا عن مفهوم «الدّورة» (Le cycle) الذي نجد له حضورا في أكثر من مدوّنة وحقل معرفيّ من حقول العلوم الإنسانيّة، ونشأت حوله أكثر من مقاربة. وهو ما جعل الانشغال به يمتدّ إلى «النقد الأسطوريّ» ضمن دراسات غربيّة وعربيّة

*) جامعي، تونس

حاولت توظيفه في قراءتها للنّصوص الأدبيّة عموما والشعر العربيّ القديم خصوصا. وهو مفهوم يوحي في ظاهره باتصال بمسألة تنظيم الزّمان والدّيمومة؛ وتقسيم المراحل التي تمرّ بها السّيرورة الطبيعيّة والبيولوجيّة للكائنات والطّبيعة عموما. ولكنّنا سنبيّن أنّ المسألة أعمق من ذلك بكثير، وأنّ هذا المفهوم يحمل مواقف وجوديّة ورؤى معيّنة للذات والعالم؛ وأنّ حضوره يتخلل النصّ الأدبيّ والشعريّ إلى أعمق بناه ومكوّناته ليكون مشكّلا أساسيّا من مشكلات الدّلالة.

وهو ما سنحاول تبيين بعض ملامحه من خلال رصد لدلالة هذا المفهوم وتتبّع لتطوّرها من مجال معرفيّ إلى آخر وصولا إلى «النّقد الأسطوريّ» والقصيدة العربيّة القديمة.

1 ـ مفهوم «الدّورة» في علم تاريخ الأديان والميثولوجيا:

لقد كان لهذا المفهوم حضور مركزيّ في أعمال ميرسيا إلياد Eliade خصوصا؛ وهو جزء لا يتجزّأ من مشروعه النظريّ عموما(3). وهذا المشروع قائم على الفصل بين عالمين: العالم المقدّس والعالم الدّنيويّ، فالمقدّس هو عالم الأساطير والآلهة والطّقوس وكلّ ما يشدّنا إلى الفردوس المفقود والحياة الأزليّة، وهو يتخلل العالم الدّنيويّ في كلّ بناه ومستوياته لتكون كلّ ممارساتنا وعاداتنا ومبادئنا في حياتنا اليوميّة تعبيرات صريحة أو مقنّعة عن هذه الرّغبة البدائيّة التي تسكننا باستمرار في استحضار المقدّس أو العودة إليه. وفي هذا السّياق يكون مفهوم «الدّورة» هو الايقاع الذي تنتظم على أساسه حركة الزّمن والطّبيعة في سعي أزليّ نحو هذا العالم الخالد والزمن المطلق، فكلّ ما يحيط بنا في الطبيعة أو حتى في الطّبيعة البشريّة نفسها؛ وكلّ ممارساتنا ومراحل حياتنا ومواقيتها إنّما هي «دوريّة»؛ أي تكراريّة؛ هي عود على بدء منذ الإنسان البدائيّ إلى اليوم وإن اختلفت مسمّياتها وكيفيّات تجسّدها من حضارة إلى أخرى ومن مجتمع إلى آخر.

فالطّبيعة وأشكال الحياة من حولنا تحيا وتتطوّر وفق «دورات»: «فالعلم يبرز لنا أنّ الطّبيعة تشتغل وفق دورات: دورات الخصوبة والولادة؛ الدّورات البيولوجيّة؛ دورات المناخ. . . ، والدّورة تفترض تطوّرا دائريّا وليس خطيّا. والغريب في الأمرأنّ هذا التصوّر الدّوريّ للزّمن هو الذي كان مهيمنا على الثقافات التقليديّة القديمة»(4).

فالزّمن الطّبيعيّ الذي يحتوي بدوره الزّمن البشريّ يقوم بـ«دورة» تنغلق على نفسها وتتكرّر بشكل أزليّ؛ فعمليّة «الخلق» تتكرّر في كلّ مرّة وكذلك عمليّة «الفناء»: «فنحن نعتبر الكون خالدا، ولكنّه يفنى وينبعث دوريّا في كلّ عمليّة خلق». على حدّ تعبير إلياد Eliade.

وهو ما يجعل هذه السيرورة الدّوريّة للزمن أشبه باللولب (La spirale) إذ إنّ الدّوائر تتعاقب بشكل متواصل ليفصل بين كلّ دورة وأخرى استقرار خطيّ قصير. ومن البديهيّ في هذا السّياق أن لا يكون الزمن التاريخيّ الذي عرفته البشريّة سوى مرحلة قصيرة جدّا داخل هذا الزمن الطّبيعيّ الدّوريّ أو «الزّمن المطلق» (Le grand temps) كما يسمّيه إلياد Eliade الذي لا يمكن إدراك حدوده إلّا من خلال الوعي الأسطوريّ أو الدّينيّ وليس الوعي التاريخيّ.

ويؤكّد إلياد Eliade على أنّ هذا الطّابع الدّوريّ التكراريّ أصليّ فينا ولا يمكن إنكاره أو تجاوزه؛ وهو دليل على تواصل حضور الوعي الأسطوريّ في ممارساتنا رغم الحداثة التي ندّعيها (5).

ولهذا يعتبر إلياد Eliade أنّ هذا الطّابع الدّوريّ يكشف عن رغبة الإنسان في استعادة زمن البدايات السّعيد؛ «فالإنسان يودّ أن يشهد من جديد الحضور الفعليّ للآلهة، ويرغب أيضا في أن يعيش داخل هذا العالم النّضر والطّاهر و«القويّ» كما وضعته يد الخالق، فالحنين إلى مثاليّة البدايات هو ما يفسّر بشكل واضح هذه العودة الدّوريّة إلى الزّمن المطلق» (6). ولعلّ هذا التصوّر الدّوريّ للتاريخ المستمدّ من وعي أسطوريّ والمتجسّد

بامتياز في طقوس الإنسان البدائيّ وشعائر الشعوب القديمة يجد صداه بشكل جليّ من خلال تعاقب الأنبياء على الأرض بالرّسالات السّماويّة بصفة دوريّة منتظمة، يقول يوسف شلحد -الذي يكرّر حرفيّا مصطلحات إلياد-: «هذا التواصل في التراث البشريّ الذي يمتدّ من إبراهيم إلى محمّد؛ ويعود حتى إلى آدم، إنّما يتجاوب مع تصوّر دوريّ-أسطوريّ للتاريخ؛ لم يكن غريبا تماما وكليّا عن المعتقدات العربيّة قبل الإسلام [...] إنّ فكرة حقبة رغيدة تقع في بدء البشريّة؛ تبدو قد أثرت في الإسلام تأثيرا عميقا. فهو يبدو ميّالا إلى نظريّة دوريّة-أسطوريّة حول التاريخ، وربّما كان قد تصوّر عدّة حقبات في بدايتها كان يتجدّد الجنس البشريّ من خلال تعاليم بطل حضاريّ كان يتلقى علومه من السّماء.»(7)

ويرى إلياد Eliade أنّ هذا التكرار الدّوريّ يتخلل تفاصيل حياتنا اليوميّة ويتجسّد من خلال عديد الاحتفالات والعادات في مناسبات معيّنة والتي ليست سوى استعادة لطقوس الإنسان البدائيّ الذي كان أقرب منّا إلى هذا الزّمن المطلق وأشدّ وعيا منّا بأنّ خطيّة الزّمان مجرّد وهم وضعته الحداثة لتمنح الفرد طمأنينة عيش زائفة: «فمن البديهيّ أنّ بعض الاحتفالات الدّنيويّة في ظاهرها في عالمنا الحديث تحافظ إلى اليوم على بنيتها ووظيفتها الأسطوريّتين. فالابتهاج بالسّنة الجديدة أو الاحتفالات التي تلي قدوم مولود جديد أو بناء مسكن جديد أو حتى الانتقال للسكنى فيه... تفضح كلها هذه الحاجة التي نحسّ بها بشكل خفيّ إلى بدايات مطلقة أي إلى عمليّة خلق جديدة. ومهما كانت المسافة بين هذه الاحتفالات الدّنيويّة وبين نموذجها الأعلى الأسطوريّ وهو التكرار الدّوريّ لعمليّة الخلق فإنّها تدل على أنّ الإنسان الحديث مازال يحسّ إلى اليوم الحاجة إلى أن يفعّل دوريّا هذه السّيناريوهات حتى وإن زالت عنها صبغة القداسة»(8). فالطقوس إذن هي الوجه الثاني للعملة في اقترانها بـ«الدّورة»، فهي مجال تجسّد «الدّورة» الفعليّ إلى جانب الطّبيعة التي هي مجال تجسّدها الأصليّ، وقد استعرض إلياد Eliade طائفة منها لدى الإنسان البدائيّ في مواضع مختلفة من كتبه التي أشرنا إليها، وأغلبها طقوس تعبّر عن الحنين إلى هذا الفردوس المفقود والسّعي إلى استعادته، فتحدّث طويلا عن طقس التماهي والحلول الذي يقوم به السّحرة في القبائل البدائيّة، كما أشار إلى الطقوس التي تحوي تكرارا لأفعال الشخصيّات الخارقة والمقدّسة أي الأبطال الأسطوريّين والأنبياء، وكذلك طقوس الموت الرّمزيّ وطقوس الانتماء والعبور وغيرها...» فالمجتمعات التقليدية كانت تعيش على إيقاع الطّقوس التي تنتظم وفقها مواقيت اليوم[...] فالطقس هو احتفال يعيد الإنسان إلى الأصول[...] والتكرار الطقوسيّ هو العودة الدّائريّة للزّمن؛ إنّها عودة الأصل لمواجهة تحوّلات المصير»(9).

فمفهوم «الدّورة» لدى إلياد Eliade هو سلاح أساسيّ في مشروعه النظريّ للردّ على القائلين بخطيّة الزّمن من رجال الكنيسة المسيحيّة أوّلا ومن دعاة الحداثة ثانيا، فهو يشنّ عليهم حملة شعواء يتهمهم فيها بالخواء الرّوحيّ والسّطحيّة مقابل الإنسان البدائيّ والمجتمعات القديمة التي بقيت على صلة مستمرّة بالسّماء من خلال هذه الطّقوس الدّوريّة، وينبري كارفانتان S. Carfantan ليشبّه الاعتقاد بخطيّة الزّمن بالاعتقاد في القرون الوسطى بأنّ الأرض مسطّحة؛ فكلاهما فيه قصر نظر، معتبرا أنّ عصر الحداثة هذا إنّما هو بدوره دائرة من دوائر اللولب ستنقضي كما انقضت الدّوائر قبلها وتنقضي معها أسطورة التقدّم المهيمنة على هذا العصر لتحلّ محلّها أسطورة أخرى. فالمغترّون بخطيّة الزّمن لا يملكون الشجاعة ولا الإيمان الكافيين ليتصوّروا أنّ حياتهم ليست سوى دوائر متعاقبة متكرّرة في حياة نفس الفرد أو من فرد إلى آخر لا وجود فيها لماض أو مستقبل (10).

2 ـ مفهوم «الدّورة» في الأنثروبولوجيا الثقافيّة: جيلبار دوران G. Durand

لقد اهتمّ الأنثروبولوجيّ الفرنسيّ صاحب «بُنى المتخيّل» ومؤسّس «مركز البحوث حول المتخيّل» (C.R.I) بفرنسا بمفهوم «الدّورة» ولكن من زاوية نظر مختلفة نسبيّا عن تلك التي اعتمدها عالم الأديان

الرّوماني ومريدوه، فهو يضع هذا المفهوم ضمن سياق نقديّ ونظريّ عامّ اصطلح عليه بـ«التحليل الأسطوريّ» La Mythanalyse. وهو المرحلة الثانية في مشروعه النظريّ بعد «النقد الأسطوريّ» Mythocritique وقبل «المنهج الأسطوريّ» Mythodologie.

فدوران Durand ينطلق من النّصوص الأدبيّة في «النقد الأسطوريّ» لكنّها ليست سوى مرحلة لدراسة الثقافة والعصر: «فمن وجهة النظر الابيستيمولوجيّة إنّ النقد الأسطوريّ يؤسّس التحليل الأسطوريّ، فلأعمال الشاعر ونقدها نفس القيمة التي للسّياسيّ والاقتصاديّ ولأساطيرهما...» (11). وهو في تعريفه للتحليل الأسطوريّ يجمع بين مفاهيم علم النّفس الجماعيّ لدى يونغ Jung وبين اختصاصه الأنثروبولوجيّ؛ وهو التعريف الذي نستشفّ منه مفهوم «الدّورة»، يقول: «(إنّه) طريقة تحليل علميّة للأساطير بغاية أن نستخرج منها لا معناها السيكولوجي فحسب بل وأيضا معناها الاجتماعي [...] هذا التحليل الأسطوريّ «النّفسيّ» سيرتبط من خلال ذلك مباشرة بمعنى اجتماعيّ بما أنّ هذه الشخصيّات الأسطوريّة تستوجب تحليلا اجتماعيّا تاريخيّا؛ وبما أنّ الآلهة والأبطال يظهرون ويختفون حسب إيقاع يقطّع فترات التاريخ الاجتماعي الثقافيّ [...] فالتحليل الأسطوريّ «الاجتماعي»[...] يسعى للفصل بين الأساطير الكبرى الموجّهة للفترات التاريخيّة ولنماذج الجماعات والعلاقات الاجتماعيّة»(12).

فالمفهوم الأساسيّ في جهازه النظريّ الذي يقودنا إلى مفهوم «الدّورة» هو مفهوم «الأساطير الكبرى الموجّهة» للعصر والثقافة؛ وتداولها من عصر إلى آخر.

وهو ينطلق في تحديد هذا المفهوم من مسلمة أنّ النّماذج العليا والرّموز ليست كونيّة بصفة إطلاقيّة وليس لها نفس الدّلالة لدى كلّ الشعوب، وهو ما شرّع له إدراك مقولته حول «النّظام الاجتماعي» الذي تسيّره «الأساطير الكبرى»؛ معوّضا بذلك مفهوم «اللاوعي الجماعيّ» لدى يونغ Jung بمفهوم «اللاوعي الاجتماعيّ». وتلك كانت نقطة افتراقه الأساسيّة عن مشروع إلياد Eliade.

وهذه «الأساطير الكبرى» الموجّهة للعصر تشتغل بشكل دوريّ، وقد شبّه دوران Durand هذه الدّوريّة بالنّاعورة التي تقوم بدورة كلّ 60 سنة تقريبا (من الجدّ إلى الحفيد)، ولكنّ الدّورة الواحدة لا تعطينا سوى تغييرات سطحيّة على مستوى المظهر أو نمط العيش؛ ولكن ينبغي توفر 3 دورات (أي 60×3 = 180 سنة) كي تتغيّر الأسطورة الكبرى الموجّهة وتكون هناك ثورة وتغيير حقيقيّان في المجتمع وليس مجرّد إرهاصات سطحيّة.

أمّا حول كيفيّة دوران هذه النّاعورة والتحوّل من «أسطورة كبرى» إلى أخرى فإنّ دوران Durand يفترض وجود صراع بين عنصرين هما «الأطراف المهيمنة» و«الأطراف المهمّشة» وهو يقصد بالأولى الفئات المستفيدة من تلك الأسطورة الكبرى والتي تخدم إيديولوجيتها ومصالحها، أمّا الأطراف المهمّشة فهي الفئات المقصاة والتي لا تجد تحقيقا لذاتها في تلك الأسطورة، «وهو من خلال أدوار المهمّشين يعيد إلى السّطح مقولتي «الصّراع» و«الجدليّة» ولكنّه ليس صراعا بين الطّبقات؛ بل هو صراع تخلقه هذه الأدوار داخل المجتمع. ذلك أنّه إن سيطرت أسطورة كبرى على عنصر مّا سعت الأطراف المستفيدة من سيطرتها إلى وضع إطار عقلانيّ وإيديولوجيّ وتشريعيّ لها، فتقع عقلنة الأسطورة وتفقد بذلك قوّتها الأسطوريّة وتمرّ الحضارة حينئذ بأزمة حيث يُغيّب المجتمع لتحلّ محله الكتلة أو الجماعة التي من شأنها تسهيل احتواء الأسطورة وتوجيهها كالسّيل الجارف الذي لا يترك وراءه سوى الدّمار والخراب (مثلما حصل بالنسبة إلى النّازيّة). ولكن في العادة؛ إذا أدركت الأسطورة مستوى من السّيطرة يمكن الأطراف «الايجابيّة» من تحويلها إلى عقلانيّة، فإنّ الأطراف المهمّشة أو المتمرّدة هي التي تختزن الموروث الأسطوريّ الذي يتحوّل فيما بعد إلى طاقة تزيح الأسطورة السّابقة وتحتلّ مكانها» (13).

ويضرب دوران Durand مثالا على ذلك، الأسطورة المهيمنة على عصرنا هذا وهي في نظره أسطورة بروميثيوس Promothée، وكانت الدّورة الأولى للنّاعورة من سنة 1860إلى 1920، والأطراف المهيمنة خلالها

(المخترعون والمكتشفون/ إيفل/ باستور/ دي ليسبيس/ المعلم/ التقنيون/ رواية الخيال العلمي: جيل فيرن/ المدرسة العامّة واللائكيّة/ الطيران والخطوط الحديديّة والهاتف..) أمّا الأطراف المهمّشة: (الفنّان/ الفوضويّ/ عدوّ الحكومة/ الحرفيّ/ التاجر الصّغير/ الأرستقراطيّ/ الصّوفيّ/ المستشرق..). أمّا الدّورة الثانية للنّاعورة فامتدّت من 1920 إلى 1980، وأطرافها المهيمنة (رجال السّياسة/ الصّحفيّ/ البيروقراطيّ/ النقابيّ/ القدوات والنّجوم في الفنّ والرّياضة/ المثليّون والعاهرات..) أمّا الأطراف المهمّشة فهي (الرّيفي: لأنّ كلّ شيء يحدث في المدينة/ الفلاح/ المهاجرون خصوصا من شمال إفريقيا (إلى فرنسا)/ العاطل عن العمل/ الجنديّ بعد الخدمة أو المنهزم/ الطلبة الثائرون باستمرار/ العالم المعزول في مخبره..). وهو ما قاده إلى الاستنتاج بأنّ هذه الأطراف الأخيرة ستنبثق منها أسطورة الرّفض؛ لتكون أسطورة هرمس Hermès هي الأسطورة الكبرى الموجّهة لحداثتنا المنتهية (14).

أمّا عن الأسباب المباشرة التي تكون وراء الانتقال من أسطورة كبرى إلى أخرى وتعجّل بانقضاء الدّورات الثلاث للنّاعورة فذكر منها دوران Durand خمسة أسباب: أوّلها؛ البدعة: وهو أن تطغى إحدى عناصر أسطورة معيّنة أو أسطورياتها على بقيّة العناصر الأخرى فيقع تغيير الأسطورة الكبرى، مثل هيمنة فكرة مسؤوليّة الإنسان عن أعماله وأنّها ليست قضاء وقدرا التي تواصلت إلى القرن 18 وجعلها روسّو أساس فلسفته الثوريّة وكان ذلك من أسباب تحوّل الأسطورة. وثانيها تحوّل الأسطورة: وذلك حين يقصي عنصر أو أسطوريم معيّن بقيّة الأسطوريمات والعناصر الأخرى ويستحوذ على الدّلالة العامّة للأسطورة الموجّهة؛ فأسطورة بروميثيوس مثلا تحيل على معاني الكرم والعطاء وبذل النّفس من أجل الآخرين تحوّلت إلى أسطورة حافظت فقط على معاني التمرّد والثورة والأنانيّة. وثالثها تقنّع الأسطورة أو أحد عناصرها بارتداء قناع يخفي دلالته الأصليّة. ورابعها ابتعاد الأسطورة عن الواقع حين يكون العلم أو التطوّر التقني أو الشجاعة الخارقة لبعض الأفراد سببا في فتح آفاق جديدة للأسطورة ليست بقيّة المجتمع جاهزة للانسجام معها. وخامسها التناقض الدّاخلي للأسطورة الكبرى، فألفراد نوبل مثلا كان يعتقد حين اخترع البارود أنّه سيعزّز الأخوّة والتقارب بين الشعوب بمنحها متفجّرات تمكّنها من فتح أنفاق بين أوطانها!

في الواقع إنّ هذا التصوّر الدّوريّ لتعاقب الأساطير الكبرى لا يخلو في نظرنا من ثغرات رغم جهد صاحبه لجعله تصوّرا متكاملا ومنتظما، ولعلّ موطن النّقد الأساسيّ يكمن في قانون تشكّل الأساطير الكبرى؛ وهو ما سمّاه دوران Durand نفسه بـ«قانون اتفاق الظروف» فلا توجد سببيّة علميّة واضحة تحدّد أيّ أسطورة ستهيمن على هذا العصر أو ذاك؛ بل إنّه يصرّح بنفسه قائلا: «فيمكن أن تأتي من الأسطورة الأكثر اهتزازا والأقلّ عقلانيّة؛ ولكنّها الأكثر فاعليّة وامتلاكا للقرار مثل الإسلام الشيعيّ بإيران الحديثة؛ أو الكنيسة في بولونيا التضامن، كما يمكن أن تولد على العكس من ذلك من أسطورة راسخة في أقليّة مخصوصة مثل دولة إسرائيل المنبثقة عن بعض المتمرّدين[...] أو أيضا مثل الولايات المتحدة الأمريكيّة التي تأسّست في الأصل على يد اللاجئين (15) من Mayflower بل إنّ لبعض الأفراد الاستثنائيّين القدرة على دفع الأسطورة الكبرى وذلك خصوصا إن أدركوا أنّ أيّ أسطورة يمكن أن تتناسب مع خصائص المجتمع وطموحاته مثل الإسكندر وجان دارك ونابليون ولينين وهتلر أيضا.

كما أنّ الانتقال من أسطورة كبرى إلى أخرى لا يكون آليّا أو دقيقا بل يمكن أن تحضر أسطورة أو بعض عناصرها داخل أخرى، وهو ما شبّهه دوران Durand بالأشجار التي تظهر أزهارها منذ فصل الشتاء علامة على الرّبيع داخل الشتاء، وقدّم مثالا على ذلك البرامج التعليميّة بفرنسا التي تعود خطوطها العريضة إلى نهاية القرنين 18 و19، وهي خطوط «بروميثيوسيّة» في مجملها. أمّا الليل في وسائل الإعلام الفرنسيّة فيتحوّل إلى ليل شهوانيّ خصوصا على القنوات الفرنسيّة في ساعة متأخّرة من الليل ليحيل على قيم أسطورة Dionysos.

فـ«الدّورة» ليس لها نفس الانتظام السّابق المقترن بالطّبيعة والطّقوس، فالاجتماعيّ الثقافيّ متحرّك باستمرار متشابك الأطراف يستعصي على الضبط؛ وهو ما أفقد المفهوم طابعي الكليّة والانتظام اللذين لمسناهما لدى إلياد. ولعلّ رغبة دوران Durand في وضع تصوّر علميّ بحت للـ«دورة» وانتظامها أوقعه في التعسّف والتأويل المبالغ فيه، إضافة إلى محدوديّة نجاعة هذا التصوّر الذي يكتفي بوصف السّابق والرّاهن دون امتداد إلى اللاحق.

3ـ مفهوم «الدّورة» لدى النّقد الأسطوريّ:

انطلاقا من طبيعة اختصاصها فإنّ المقاربات المنضوية في إطار النقد الأسطوريّ لم تقم بتنظير لمفهوم «الدّورة» أو بحث في قوانين اشتغاله فتلك ليست مهمّتها، وإنّما هي قامت بتوظيف هذا المفهوم انطلاقا من إنجازات العلوم الإنسانيّة وإكسابه صبغة إجرائيّة في مقاربتها للنّصوص الأدبيّة الكلاسيكيّة أساسا التي هي الموضوع المفضّل للنقد الأسطوريّ. ويمكن أن نميّز في هذا السّياق بين مقاربتين أساسيّتين: أولاهما للباحث الأمريكي نورثروب فراي N.Frye صاحب نظريّة «النقد النموذجي البدئي» (Archetypal criticism) التي طبّقها على الأدب الغربيّ، والثانية للباحثة الأمريكية سوزان ستيتكيفيتش المنتمية إلى «مدرسة شيكاغو» صاحبة مفهوم «الوظيفة الطقوسيّة للقصيدة» الذي طبّقته على القصائد العربيّة القديمة. كما سنشير إلى بعض التطبيقات التي قمنا بها ضمن أطروحتنا حول «الأسطوريّ في الأدب العربيّ القديم».

– مفهوم «الدّورة» لدى فراي Frye :

يستمدّ فراي Frye منطلقاته في تصوّره للدّورة ولمشروعه النظريّ عموما من أعمال يونغ Jung حول «اللاوعي الجماعيّ» و«النّماذج العليا» وأعمال إلياد Eliade حول الطّقوس وبنيتها وأبعادها الرّمزيّة، فهو يعود إلى الطّابع الدّوريّ للطقوس ليبيّن أنّ هذه الحركة الدّائريّة هي التي يلتقطها الأدب -بشكل لاواع طبعا لأنّها تجسيد لنماذج عليا في اللاوعي الجماعيّ- ويستوحي الأدب من هذه الحركة الدّائريّة أشكاله السّرديّة المختلفة، والتي بدراستها وتصنيفها يصل فراي Frye إلى تحديد للأجناس الأدبيّة الغربيّة. يقول: «إنّما تحاكي القصيدة الطّبيعة بوصفها عمليّة دائريّة [...] فالشعائر تتجمّع حول الحركات الدّائريّة للشمس والقمر والفصول والحياة البشريّة وكلّ توقيت حاسم للخبرة؛ من الفجر والغروب إلى أبراج القمر وأوقات البذار والحصاد ثمّ الاعتدال الرّبيعيّ أو الخريفيّ والانقلاب الصّيفيّ أو الشتويّ، الميلاد والاستهلال؛ والزّواج ثمّ الموت، كلها تتصل بها الشعائر. تتجه الشعيرة نحو سرد دائريّ صرف؛ قد يكون تكرارا آليّا وغير واع» (16).

فـ«الدّورة» المقصودة هنا هي نفسها التي تحدّث عنها إلياد في الطّبيعة والطّقوس؛ ولكنّها تتخذ هذه المرّة بعدا نصيّا وتتجسّد من خلال بنية أشكال سرديّة مختلفة، فالدّورة بهذا المفهوم هي إيقاع بنية النصّ؛ وهو ما يمنح الكتابة شكلها أو جنسها. ففراي Frye يجعل الطّابع الدّوريّ للطّبيعة والطّقوس مسؤولة عن بنية السّرد في الكتابة، في حين تكون النّماذج العليا مسؤولة عن مستوى المعنى أو المضمون، وهذه الأخيرة تنفتح بالكتابة على عالمين: العالم المثاليّ المرغوب فيه والعالم الشيطانيّ المرفوض؛ وانطلاقا من ميل مضمون الكتابة إلى أحد هذين العالمين تتشكّل طبيعة الصّور والرّموز الحاضرة في النّصوص. ممّا يعني أنّ بنية الكتابة تنتظم وفق دوائر تتحرّك نحو الأعلى (صور ومضامين من العالم المثاليّ) أو نحو الأسفل (صور ومضامين من العالمين الواقعيّ والشيطانيّ)، وبتحديد أصناف هذه الحركة الدّائريّة نحو الأعلى أو الأسفل يمكن أن نصل إلى تصنيف للأجناس الأدبيّة.

وبالتركيز على البنية الدّائريّة للسّرد التي تهمّنا في هذا السّياق؛ نجد أنّ فراي Frye يتخذ دورة الفصول الأربعة للسنة (ربيع/ صيف/ خريف/ شتاء) نموذجا لجميع دورات الطّبيعة الأخرى مثل الفترات الأربع في اليوم (الصّباح/ الظهيرة/ المساء/ الليل) ومثل مراحل الحياة الأربع (شباب/ كهولة/ هرم/ موت) ومثل المظاهر الأربعة للدّورة المائيّة ...بحيث يكون الانتقال من فصل إلى آخر من هذه الفصول الأربعة تحوّلا من حبكة نوعيّة إلى أخرى ومن

شكل سرديّ إلى آخر وبالتالي من نوع أدبيّ إلى آخر.

وعلى هذا الأساس يجعل فراي Frye مرحلة الرّبيع معبّرة عن بنية «الملهاة»، أمّا حبكة الصّيف فهي «الرّومنس»، وحبكة الخريف هي «المأساة»، وحبكة الشتاء هي «السّخرية» أو «الهجاء». وتوازي هذه الحركة الدّائريّة حركيّة جدليّة على مستوى المضمون إمّا نحو الأعلى أو الأسفل: «الحركة السّفليّة هي الحركة المأساويّة؛ حيث تسقط عجلة الحظّ من البراءة إلى الخلل ومن الخلل إلى النكبة، أمّا الحركة العلويّة فهي الحركة الهزليّة من تعقيدات محرجة إلى نهاية سعيدة.»(17)

وهو يقدّم بكثير من التفاصيل والأمثلة الطّابع الدّوريّ التكراريّ داخل كلّ جنس من هذه الأجناس، فبنية الملهاة مثلا (حبكة الرّبيع) ثلاثيّة تنتقل من رغبة البطل إلى المعارضة إلى تحقيق الرّغبة، وكذلك بنية الرّومنس (حبكة الصّيف) ثلاثيّة تبدأ بالرّحلة الخطرة والمغامرات الصّغرى التمهيديّة تليها مرحلة الصّراع الحاسم ثمّ مرحلة تمجيد البطل... كما يقدّم مستوى آخر للحركة أو «الدّورة» أكثر عموميّة ننتقل فيه من النّزاع (الرّومنس/الصيف) إلى الكارثة (المأساة/الخريف) إلى الفشل (السّخرية والهجاء/الشتاء) إلى التعرّف والانبعاث (الملهاة/الرّبيع).

- مفهوم «الدّورة» لدى سوزان ستيتكيفيتش:

لن يختلف الأمر كثيرا مع الباحثة الأمريكيّة عمّا وجدناه لدى فراي Frye من حيث المبدأ النظريّ، ولكنّ الاختلاف الأساسيّ بينهما إنّما هو في التطبيق. فهي بدورها تعتمد على خاصيّة الطّابع الدّوريّ والبنية المنتظمة للطقوس كما وصفها إلياد وكما وصفها عدد غيره من روّاد الأنثروبولوجيا التطوريّة لتفسّر انطلاقا منها رمزيّة البنية النمطيّة للقصيدة العربيّة القديمة. وهي لا تركّز على الطّابع الدّوري من خلال حركة الطّبيعة كما فعل فراي Frye، وإنّما تعتمد على الطّابع الدّوري للطقوس نفسها مستغلة رمزيّة هذه الدّوريّة لتقديم تفسير جديد لبنية القصيدة ودلالة الانتقال من مرحلة إلى أخرى داخلها بغاية أن «نثبت أنّ كلّ الأقسام الموضوعيّة (الثيماتيّة) للقصيدة أقسام متساوية في ثقلها في بنية متوازنة، بدلا من أن نخضع النّسيب والرّحيل؛ كما فعل ابن قتيبة؛ لدور تمهيديّ لغرض القصيدة»(18). وهي بذلك تختلف عن فراي Frye من جهة أنّ مفهوم «الدّورة» عندها يتجسّد من خلال بنية النصّ المفرد وليس من خلال قراءة شاملة للأجناس الأدبيّة قد تحوي كثيرا من التناقضات والاستثناءات.

وهي في إثباتها لهذا الطّابع الدّوريّ النمطيّ لبنية القصيدة تنطلق من مسلمة أنّ بنية الطّقس وبنية القصيدة ينبعان من نفس النّموذج الأعلى وهو ما يفسّر هذا التماثل المثير بينهما: «إنّهما مظهران لبنية نموذجيّة مشتركة، ومعنى ذلك أنّ كلا هذين القالبين يعكسان نموذجا نفسيّا وحتى بيولوجيّا لتطوّر الإنسان النّفسيّ الاجتماعيّ[..] إنّ افتراض وجود مثل هذا النّموذج الأعلى وراء هذين الشكلين الطّقسيّ والشعريّ سيفسّر لنا انتشار طقوس للعبور ذات بنية وحيدة في مختلف المجتمعات البشريّة من جهة، ومن جهة أخرى فإنّه سيبرّر لنا سيطرة قالب القصيدة الثلاثيّ على الشعر العربيّ منذ ظهوره [...] ويبدو أنّ للشعائر والأشعار وظيفة مشتركة؛ أو بعبارة أصحّ؛ أنّ للشعر وجها شعائريّا»(19). وهي تصل بذلك إلى مفهوم أساسيّ في جهازها النّظريّ وهو مفهوم «الوظيفة الطّقوسيّة للقصيدة» الذي تفسّر على ضوئه التماثل بين البنية الدّائريّة للطّقوس وبين بنية القصيدة العربيّة ودلالة هذا التماثل الرّمزيّة. وتنطلق في تطبيقاتها من نماذج طقوسيّة استقتها من مصادر أنثروبولوجيّة مختلفة مثل طقس العبور لدى الفرنسيّ A. Van Gennep الذي ماثلت بين بنيته الثلاثيّة (الفراق/الهامشيّة/الاندماج) وبين البنية الثلاثيّة لمعلقتي لبيد وامرئ القيس، وكذلك طقس دورة الفصول كما درسه T.Gaster الذي كان يظهر في الاحتفالات والشعائر لدى المجتمعات الشرقيّة القديمة عقب كلّ فصل أو موسم فلاحيّ؛ وهو ينقسم إلى أربع مراحل (طقوس الألم والحرمان: انعدام النشاط نهاية الموسم/طقوس التطهير: التخلص من المضارّ والأمراض المعدية/طقوس

الإحياء والإنعاش/ طقوس السّرور والابتهاج عند انطلاق الموسم الجديد) وماثلت بينه وبين مفضليّة علقمة بن عبد وبائيّة المتنبّي في مدح كافور؛ كاشفة عن رمزيّة هذا البعد الدّوريّ في بنية الطقس والقصيدة. كما تحدّثت عن طقس تبادل الهدايا وقد درسه M. Mauss، وهو ثلاثيّ المراحل (الإهداء/ التقبّل/ إجباريّة الردّ) ودرست من خلاله تحوّل الولاء في قصيدة المدح من ممدوح إلى آخر...

فمفهوم «الدّورة» مع ستيتكيفيتش يحقق في نظرنا أقصى حالات الانسجام بين الطّقوسيّ والشعريّ، لأنّ جوهر هذا المفهوم رمزيّ بالأساس وإن كانت تجلياته واقعيّة ملموسة، وهو ما تفطّنت إليه الباحثة بتركيزها على هذه الوظيفة الرّمزيّة المشتركة بين بنية الطّقس وبنية القصيدة والتي يكون فيها مفهوم «الدّورة» محرّكا أساسيّا من محرّكاتها.

ولقد حاولنا تطوير هذه النتائج والتطبيقات ضمن أطروحتنا حول «الأسطوريّ في الأدب العربيّ القديم»، فبيّنا حضور هذا الطّابع الدّوريّ المشترك بين بنية الطقس وبنية القصيدة، من ذلك التماثل بين طقس قتل الملك القديم وتنصيب الجديد كما قدّمه فريزر J. Frazer (مرحلة هرم الملك أو مرضه ثمّ مرحلة الصّراع مع المرشح للخلافة ثمّ مرحلة الانتقال إلى عالم الخلود) وبين لاميّة أبي كبير الهذليّ. كما بيّنا أنّ هذا الطّابع الدّوريّ يمكن أن يكون متعدّد المستويات حسب ثراء رمزيّة القصيدة، أي أنّ بنية القصيدة الواحدة يمكن أن تتماثل مع أكثر من دورة طقوسيّة مثلما هو الأمر في القصيدة المذكورة التي تتداخل فيها بنية طقس العبور مع بنية طقس قتل الملك. وحاولنا أيضا أن نبيّن أنّ أيّ خلل يصيب «الدّورة» ويعيقها عن إكمال مراحلها من شأنه أن يؤثر على رمزيّة الدلالة في القصيدة والموقف الذي تعبّر عنه مثلما حصل مع رائيّتي الصعلوكين الأمويّين الخطيم المحرزيّ وعبيد بن أيّوب العنبري؛ اللذين تماثلت قصيدتاهما مع بنية طقس العبور، ولكنّ «الدّورة» لم تكن مكتملة؛ إذ غابت المرحلة الأخيرة من مراحل الطقس وهي مرحلة الاندماج وبقيت البنية مبتورة، وهو ما أنتج موقفا نفسيّا ووجوديّا معيّنا يعبّر عن حال الشاعرين المنبوذين في الصّحراء. وهكذا يكون مفهوم «الدّورة» بثقله الرّمزيّ الذي أثبتته العلوم الإنسانيّة وأشكال حضوره المختلفة في النّصوص مشكّلا أساسيّا من مشكّلات الدّلالة.

المصادر والمراجع

- إلياد (ميرسيا): تاريخ المعتقدات والأفكار الدّينيّة، دار دمشق، ط1، 1986.
المقدّس والدّنيويّ، العربيّ للطّباعة والنّشر، دمشق، 1987.
- بوفايد (نور): المنهج الأسطوريّ، رسالة شهادة الدّراسات المعمّقة، مرقونة بمكتبة كلية الآداب بسوسة، 2002.
الأسطوري في الأدب العربي القديم، أطروحة دكتورا، مرقونة بمكتبة كليّة الآداب بسوسة، 2008.
- ستيتكيفيتش (سوزان بينكني): أدب السّياسة وسياسة الأدب، الهيئة العامّة للكتاب، 1998.
- شلحد (يوسف): بنى المقدّس عند العرب، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1989.
- الغيضاوي (عليّ): الإحساس بالزّمان في الشعر العربيّ، منشورات كليّة الآداب بمنّوبة، 2000.
- فراي (نورثروب): تشريح النقد، الدار العربيّة للكتاب، 1991.
في الأدب والأسطورة، ضمن كتاب: في النقد والأدب، دار النّهضة.
- Cassirer (Ernst) :La philosophie des formes symboliques, T2 La pensée mythique, éd. Minuit, 1979.
- Dubuisson (Daniel) :Mythologies du XXème siècle, P.U.Lille, 1993.
- Durand (Gilbert) : Figures mythiques et visages de l'œuvre, éd. Berg international, 1979.
- Introduction à la mythodologie, Cérès éd. 1996.

- Eliade (Mircéa) :Aspects du mythe, Gallimard, 1971.
- Initions, rites, sociétés secrètes, Gallimard, 1976.
- Mythes, rêves et mystères, Gallimard, 1957.
- Frazer (James) :Le rameau d'or, librairie orientaliste, 1923.
- Jung (Carl Gustav) :Métamorphoses de l'âme et ses symboles, Georges éd. Génève, 1989.

الهوامش والإحالات

1) انظر في هذا السّياق بحثنا حول أصول هذا المنهج النقديّ وتطبيقاته في مختلف الدّراسات العربيّة والغربيّة: «المنهج الأسطوريّ في دراسة الشعر العربيّ القديم»، وهو بحث لنيل شهادة الدراسات المعمّقة، مرقون بكليّة الآداب بسوسة، 2002.

2) نشير في هذا السّياق إلى أعمال مصطفى ناصف وريتا عوض؛ وخصوصا دراسات سوزان ستيتكيفيتش لبنية القصيدة العربيّة التقليديّة؛ والتي حاولنا تطوير نتائجها ضمن رسالتنا لنيل شهادة الدكتورا: «الأسطوريّ في الأدب العربيّ القديم».

3) يمكن الإشارة إلى مؤلفاته الأساسيّة التي توسّع خلالها في دراسة هذا المفهوم؛ وهي:
«Le mythe de l'éternel retour (1949)»، و«Aspects du mythe (1963)» و«Mythes,rêves et mystères (1957)»

4) Serge Carfantan, Art. Temps cyclique et temps linéaire, site: Philosophie et spiritualité, leçon 88.

5) Mythes, rêves et mystères, éd. Gallimard, 1957, p 31.

6) Le sacré et le profane, p 82.

7) بنى المقدّس عند العرب قبل الإسلام وبعده، دار الطّليعة، 1996، ص 95.

8) Mythes, rêves et mystères, pp 26-27.

9) Serge Carfantan, Art. Temps cyclique et temps linéaire.

10) ولقد لقي تصوّر إلياد لمفهوم «الدّورة» ومشروعه النّظريّ عموما نقدا شديدا من دعاة الحداثة وخطيّة الزّمن؛ اتهموه فيه بأنّ نظريّته غير قابلة للإثبات بل هي أقرب إلى التصوّر الشعريّ الرّومنسيّ للتاريخ، وأنّها ليست سوى قراءة أفلاطونيّة لفرويد تحصر الكائن البشريّ في كونه كائنا متديّنا، تأثر فيها بأعمال فريزر فهي لا تحوي سوى أحاسيس صوفيّة وأحكام مسبقة ماورائيّة. بل اتهموه بمعاداة السّامية لأنّه برّر طقوسيّا إحراق اليهود على يد هتلر؛ فأفكاره تعبّر عن شخصيّة مريضة. انظر في هذا الإطار نقد Daniel Dubuisson له في كتابه: «Mythologies du XXème siècle. P.U.Lille, 1993»، ص ص 215-289.

11) Figures mythiques et visages de l'œuvre, éd. Berg international, 1979, pp 305-306.

12) Ibid. p 313.

13) نور بوفايد، المنهج الأسطوريّ في دراسة الشعر العربيّ القديم، ص 295.

14) Introduction à la Mythodologie, Cérès éditions, 1996, pp 170-177.

15) Ibid. p 167.

16) تشريح النقد، ترجمة: محي الدّين صبحي، الدّار العربيّة للكتاب، 1991، ص 154.

17) نفسه، ص 235.

18) أدب السّياسة وسياسة الأدب، ترجمة: حسن البنّا عزّ الدّين، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1998، ص105.

19) مقال: القصيدة العربيّة وطقوس العبور، مجلة مجمع اللغة العربيّة، دمشق، مجلد 60، ج1، 1985، ص83.

قـراءة في كتـاب الهـادي التيمـومي : تونس والتّحديث أول دستور في العالم الإسلامي

الهادي غيلوفي (*)

مقــــدمـة :

لا يدّعي الهادي التيمومي في كتابه الجديد تونس والتحديث بأنه يقدّم الإجابات الضافية حول إشكالية التحديث لكنه يستشهد بمقولة ماركس الشهيرة «إن الحقيقة وحدها ثورية». فالكتابة التاريخية إذن لدى التيمومي ليست من أجل تقديم الإجابات إنما لطرح الأسئلة المحفزة. ودور المؤرخ هو أن يخرج من وضعية الناقل والملخص إلى وضعية المجتهد والمجدد خاصة فيما يتعلق بهذه الحقبة التي كتب عنها المؤرخون عشرات الدراسات. فهو لا يدعي أنه يمتلك كل العلم ولكنه يمتلك بعضه فقط، فالمهم لديه ليس ما أنجزه بل فيما فتحه أمام الباحثين من سبيل.

فالكتاب يتناول مسألة التحديث في العالم الإسلامي الذي سعت عدة أقطار منه للتحديث من أجل تحصين نفسها ضد العالم الغربي وذلك بالعمل بزمنه وبالحداثة، فقد تفاوتت التجارب الحداثية لهذه البلدان من حيث العمق والجرأة. فالتيمومي من بين الذين يعتبرون أن التحديث قد سبق الاستعمار في تونس وذلك خلافا لما وقع للعديد من البلدان العربية والإسلامية. حيث عرفت تونس في هذه الفترة عملية تحديث جريئة وطريفة شملت بتفاوت الجوانب العسكرية والاقتصادية والسياسية والتشريعية والتعليمية. أبرز ما أنتجته هذه التجربة هو قيام أول نظام دستوري في العالم العربي الإسلامي، وقد كان خير الدين أبرز رجالات هذه الحقبة وهو الذي أدرك أن اتجاه التاريخ يفرض على تونس وبقية الدول الإسلامية السير عاجلا أم آجلا في طريق التمدن الأوروباوي. ولذلك اعتبرته عدة أجيال الأب الأول للنهضة التونسية. لكن التيمومي يعتبره العقل الاستثنائي الذي أنتجته تونس بعد ابن خلدون حيث تحول إلى ما يشبه الأسطورة واعتبرته الدولة التونسية المستقلة رمزا من رموز تونس.

فالتجربة التحديثية التي بدأتها تونس سنة 1831 بدستورها الذي هو أول دستور في العالم العربي الإسلامي قاطبة كما اعتبر كتاب خير الدين أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك من أهم الكتب التي صدرت

*) باحث، تونس

في العالم الإسلامي والمستوحى من اللبرالية الغربية دون أن ننسي بأن أحمد باي. باي تونس هو أول رئيس دولة مسلمة يزور أوروبا سنة 1846 وأول من ألغي الرقّ حتى قبل الولايات المتحدة بثماني عشرة سنة وهو ما جعل الجنرال حسين أحد الحداثيين التونسيين يتباهى أمام قنصل الولايات المتحدة الذي كانت بلاده غارقة في ستينات القرن التاسع عشر في حرب أهلية ضروس بسبب تشبث الجنوب الأميركي بالعبودية.

فالكتاب يحتوي على توطئة ومقدمة وستة فصول تناول كل فصل منها حقبة زمنية أو إشكالية:

الفصل الأول: أوضاع تونس قبيل 1831 أو الايالة الضعيفة حسا ومعنى:

يتناول الهادي التيمومي في هذا الفصل أوضاع تونس قبيل فترة التحديث مؤكدا على أن دراسة هذه الحقبة يعد ضروريا، حيث يقول إن إلقاء نظرة فاحصة على البنى السياسية والاقتصادية والدينية والثقافية التي كانت قائمة في تونس قبيل انطلاق عملية التحديث ضروري للتعرف على مدى قابلية تلك البنى لهضم جرعات التحديث المستخلص من الحضارة الرأسمالية الأوروبية. فالتاريخ والجغرافيا حسب التيمومي كانا عاملين مساعدين بأن جعلا التونسي لا يتردد كثيرا في الانفتاح على الحضارة الغربية الحديثة وفي الاقتباس منها. هذا نتيجة انغراس الإسلام بقوة في البلاد منذ خمسة عشر قرنا مما أدى إلى طبع الشخصية القاعدية التونسية بعمق وتأصيل بعض القيم فيها مثل الاعتدال (الأمة الوسط) والسعي للتوفيق بين الدنيا والآخرة.

كما أن تونس تتمتع بجغرافيا تيسر عليها الانفتاح على الخارج(تجارة، حروب، ثقافة) وتقبل التاثيرات الأجنبية بسهولة، كما إن لعلاقة التونسي بالبحر الأثر الواضح حيث تتمتع تونس بموقع استراتيجي في قلب البحر الأبيض المتوسط مهد أول الحضارات الانسانية، وقد جلب لها هذا الموقع الفريد، الغزاة من كل حدب وصوب وأهلها لأن تكون أرض الصراعات بين التأثيرات القادمة من الشرق والقادمة من أوروبا. فتونس التي كانت تابعة للدولة العثمانية منذ 1574 وإن كانت هذه التبعية شكلية أو يمكن اعتبارها شبه مستقلة، إذ كانت تحكم من داخل البلاد لا من خارجها(ص23) وهو عامل ساعدها على اتخاذ أيّ قرار يهم مصيرها دون أية وصاية أجنبه مثل قرار التحديث. فقد كانت هياكل هذه الدولة تقليدية وكانت العائلة الحسينية تحتكر السياسة والاقتصاد منذ سنة 1705 فعلى الرغم من أن هذه السلالة كانت من أصل أجنبي غير أنها تتونست بنسبة كبيرة بمرور الزمن، وقد كان الباي في ظل هذا النظام العتيق حاكما مطلقا يستطيع ممارسة الجبروت والاستبداد والتعسف إذا ما أراد ذلك ولا شيء يمنعه. في ظل نظام حكم لا يوجد فيه فرق واضح بين الدولة والباي أو بين وزارة المالية والخزينة الخاصة للباي أو بين أراضي الدولة وأراضي الباي. كما كانت المناصب منذ عهد حمودة باشا الذي حكم ما بين 1782 / 1814 تباع وتشترى أما جيشه فيتكون من بعض آلاف من العساكر الذين كانوا في حالة رديئة من حيث السلاح واللباس والانضباط، وكان الانكشارية يشكلون العمود الفقري لهذا الجيش، أما الحراسة الخاصة للباي فهي متكونة من عسكر زواوة وهم مرتزقة ينتمون إلى منطقة القبائل الجزائرية أو الشمال التونسي.

كان عدد السكان التونسيين قبيل سنة 1831 أقل بقليل أو أكثر بقليل من مليون ساكن وقد كانت الأوبئة تفتك بالسكان وتقضي على نسبة تتراوح بين الخمس والثلث من السكان. وينقسم السكان مناصفة تقريبا ما بين الحضريين القرويين من جهة والبدو وشبه البدو من جهة ثانية، كما توجد بعض الأقليات التي تتشكل من البربر والأتراك والزنوج والطرابلسية واليهود والأندلسيين والغرابة والأوروبيين.

لقد كانت الأمية الدامسة تغلب على أغلب السكان قبيل سنة 1831. وهذا عامل غير موات للتحديث حيث بلغت تونس في نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر درجة من الجهل إذ كان التعليم محدودا ومقتصرا على المناطق المتاخمة للبحر.

يصل التيمومي في نهاية هذا الفصل إلى خلاصة مفادها أن البنى السياسية والسكانية والاقتصادية والثقافية والدينية قبل سنة 1831 تنطوي على عناصر غير مواتية لتقبل التأثيرات الغربية، وهي عناصر طاغية على أغلبية السكان. لكن تلك البنى تنطوي كذلك على عناصر ملائمة للتحديث، وهي عناصر لا يستهان بها خاصة لدى النخبة، المنفتحة على الخارج (ص66)في مقابل تزمت السواد الأعظم من الناس.

الفصل الثاني : التحديث العسكري والصناعي والمالي وإلغاء الرق (1831/1855) أو جنة الشوك:

يتناول التيمومي في هذا الفصل محاولات التحديث التي عاشتها البلاد والتي كانت في أغلبها نتيجة الظروف الخارجية التي فرضتها، وكان أغلبها غير مدروس حيث يعتبر التيمومي أن التحديث في تونس لم يكن على غرار العالم الغربي نتيجة صيرورة طويلة من العقلنة الاقتصادية والسياسية والثقافية والدينية حملت لواءها طبقة اجتماعية صاعدة، وإنما كان التحديث في بداياته مبادرات فردية، وطبيعي أن تصدر تلك المبادرات من اعلى الهرم السياسي في البلاد (ص69) حيث يقول إذ كان البايات بطبيعة علمهم أكثر الناس علما بما يجري في العالم وأمام التطلعات الاستعمارية للعالم الغربي وهو ما جعلهم يعملون على التبني المتسرع لما تصوروه انه عماد قوة الغرب، فسارعوا إلى إنجاز التحديث العسكري وإلى خلق قاعدة تصنيعية لتوفير ما يمكن من حاجيات الجيش، وقد اتسم ذلك العمل بالارتجال والتذبذب وعدم الفهم. لعل ما ساعد تونس على الإقدام على هذه الخطوات التحديثية هو تأثرها بما يحدث في العالم الإسلامي، حيث شهدت عدة دول إسلامية ظهور حركات منادية بالتحديث على غرار محاولة سيد أحمد خان بالهند أو حركة محمد على التحديثية في مصر. فقد تأثرت تونس دون شك بما جرى في تلك البلدان وكانت المعضلة التي واجهت تونس وتلك البلدان هي مدى ملاءمة تلك الإجراءات التحديثية المستلهمة من العالم الغربي للإسلام كما كان يفهم في تلك البلدان. إن قيام عواصم مثل القاهرة أو الأستانة بما لها من هيبة بإصدار فتاوى تبرر الاقتباس عن العالم الغربي يجعل تونس تحذو حذوها وتتجرأ على المضي إلى الأمام، وإن كانت تونس مثلما هو معروف جزء من الإمبراطورية العثمانية -على الأقل في القانون الدولي، فالأتراك أنفسهم لم يبدؤوا اهتمامهم الجدي بالعالم الغربي إلا منذ بداية القرن الثامن عشر. وذلك بسبب توالي هزائمهم أمام الجيوش الأوروبية. فقد شكل احتلال البريطانيين للهند سنة 1763 أول رجة تلقاها العالم الإسلامي. أما الرجة الثانية التي كانت بمثابة الزلزال بالنسبة إلى العالم العربي فهي حملة نابليون على مصر بين 1798/ 1801 فلم تكن هذه الحملة عسكرية فقط وإنما كانت علمية كذلك، إذ جلب نابليون معه الكثير من العلماء، فقد جعلت هذه الحملة النخبة المصرية تشعر بالبون الشاسع بين العالم الغربي والعالم الإسلامي (ص 71).

لقد شكلت حملة نابليون ناقوس الخطر للنخبة والسلطة وهو ما جعل مسألة الانفتاح والأخذ عن الغرب أكثر من ضرورة وهو ما جعل الحكام العثمانيين يتخلون عن النرجسية الإسلامية، وبدأت البعثات المتبادلة ما بين الدولة العثمانية وفرنسا في الازدياد منذ سنة 1721 إلى أن أقر السلطان عبد الحميد التنظيمات الخيرية 1839 وخط همايون 1859 واعترف بموجب هذين النصين القانونيين بحقوق الإنسان، وسوى بين المسلمين وأهل الذمة. كما أصدر مدحت باشا الصدر الأعظم عام 1876 «القانون العثماني» أو «المشروطية» أو الدستور وكان ذلك حدثا بالغ الأهمية في الحياة السياسية العثمانية، إلا أن أكثر المحاولات جرأة وتجذرا على المستوى الصناعي والعسكري في العالم العربي الإسلامي هي محاولة محمد على باشا مصر 1805/ 1849 وقد سبقت محاولته هذه ما قام به الأتراك العثمانيون من تحديث بأكثر من ربع قرن، وقد استطاع بناء كيان رأسمالي حكومي وأسس جيشا عصريا وقويا،

وصناعات كثيرة وتجهيزات ري متطورة شغلت آلاف الأجراء وفتح بالتالي أبواب مصر أمام التأثيرات الغربة وأرسل العديد من البعثات الطلابية إلى أوروبا.

أما بالنسبة إلى تونس فإن انفتاح نخبها المبكر نسبيا على العالم الغربي حقيقة لا بد من إبرازها الأمر الذي يفسر السبق الذي أحرزه هذا البلد في عدة مجالات مقارنة ببقية العالم الإسلامي وخاصة على المستوى السياسي. ويمكننا أن نشير إلى مثال بارز (ص 74) وهو إن تونس أصدرت أول دستور في العالم الإسلامي عام1861. ولم يكن انفتاح تونس على أوروبا وقفا على الحكام، وإنما انخرط فيه كذلك التجار.

فقد كان حمودة باشا أول الحكام الذين انفتحوا على الأوروبيين حيث كان يتقن عدة لغات وكان لديه عدد من الأطباء الأوروبيين، كما كان بعض التجار التونسيين يؤمون بعض الموانئ الفرنسية والاسبانية. غير أن بدايات الانفتاح العسكري تعود لزمن حسين باي الذي حكم تونس ما بين 1824/ 1835 وهو أول من بادر من البايات الحسينيين إلى وضع اللبنة الأولى الحقيقية لجيش وطني وعصري ويعود له الفضل في وضع العلم التونسي وهو علم مستوحى من العلم العثماني. فقد أسس حسين باي في جانفي 1831 نواة من الجيش النظامي ضمت حوالي ألف جندي من العناصر المحلية ومن جند الترك وزواوة وقد استعان بخبراء عسكريين أوروبيين وخاصة فرنسيين، فلا شك أن التحديث في عهد حسين باي كان نوعا من التوقي ضد الخطر الاستعماري الخارجي، لكنه كان كذلك نوعا من التثاقف الناجم عن الإعجاب الحقيقي بالحضارة الغربية. لكن التحديث في تونس تواصل مع أحمد باي (1837/ 1855) الذي كان على شغف كبير بالمطالعة والتاريخ وقد كرس جزءا من اهتماماته لتطوير الجيش وتدريبه وعتاده كما اعتنى كذلك بالتعليم والصناعة حيث أسس عدة مصانع وأعطى العديد من الأوروبيين رخصا للتنقيب عن المعادن. كما حاول تحديث الإدارة وألغى ظاهرة بيع الوظائف، وأصبح أعوان الدولة يتقاضون أجورا يقتطعونها مما يجنون من ضرائب. لكنه أنجز هذه المشاريع بنوع من التسرع والارتجال الأمر الذي سيؤثر في المستقبل على هذه المشاريع كما أنه دعم ما يسمى بحركة التونسة فقد كان أول باي تركي يراسل الباب العالي باللغة العربية ومنح بعض القيادات العسكرية العليا لأبناء البلد ولعل أهم إنجاز يحسب له هو إلغاؤه الرق.

رغم هذه الإصلاحات السياسية الهامة التي أقدم عليها أحمد باي غير إن حكمه قد أفضى إلى نتائج وخيمة بالرغم من نواياه الحسنة فقد دمر البلاد وأنهكها باسم التحديث الذي لم يفهم فلسفته وهو تحديث أصبح في أعين الناس نقمة لا نعمة، لأنه كان عمليا كلمة حق أريد بها باطل.

الفصل الثالث : التحديث السياسي (1857/ 1864) أو الصباح الجديد

يتناول التيمومي في هذا الفصل نتائج سياسة أحمد باي والقناعة التي خرجت بها النخبة التحديثية التي أدركت بأن لا سبيل للتحديث مع وجود الاستبداد السياسي الذي يعتبر أهم عقبة أمام نهضة البلدان الإسلامية. فقد تحول الحداثيون الذين كانوا يحتلون بعض المواقع الحساسة في أجهزة الدولة إلى مجموعة متحركة ومتلاحمة ومتضامنة وقد كان دماغها المفكر خير الدين باشا حيث نجحت هذه المجموعة الحداثية في فرض بعض الإصلاحات التحديثية بالغة الأهمية على المستوى السياسي -بدون أن تكون السلطة السياسية قد أصبحت بيدها- فقد أصبحت تونس في هذه الفترة . . . أول بلد إسلامي يتمتع بحكم دستوري، وهذا السبق لا بد من إبرازه لما له من أهمية في الإلمام بتاريخ تونس الحديث وبمكانتها اليوم في العالم الإسلامي والعالم الثالث (ص115).

فلا شك أن هذه الإصلاحات لم تكن نابعة من إرادة داخلية فقط بل إنها كانت ناجمة من تدخل خارجي تمثل في الدور الأوروبي الذي التقى بشكل مؤقت مع إرادة داخلية. فقد حصل التقاء مؤقت ومن موقعين مختلفين

بين قوتين سياسيتين واحدة داخلية والأخرى خارجية، أي اتفاق حول المضمون واختلاف حول الأهداف، فالنخبة الحداثية التونسية كانت تسعى إلى النهوض بالبلاد وتحديثها وحمايتها من التطلعات الاستعمارية الأوروبية، بينما كانت الدول الأوروبية وخاصة فرنسا تسعى إلى تيسير فرص الاستثمار الاقتصادي أمام مواطنيها في تونس وإلى مزيد إضعاف البلاد وتعميق شروخها وتوسيع صدعها حتى يسهل الانقضاض عليها في اللحظة المناسبة، فلم يكن غرض الأوروبيين من إدخال التحديث السياسي في تونس إرساء الديمقراطية، لأن ذلك لا يمكن إلا أن يؤدي إلى ظهور نظام سياسي شعبي إن قليلا أو كثيرا على المدى المتوسط أو البعيد، وكل نظام شعبي لا يمكن إلا أن يقف ضد النوايا التوسعية الأوروبية. لقد كان زعيم هذه النخبة التحديثية خير الدين على اطّلاع واسع وهو ما مكنه من فهم جوهر الحداثة فهما صحيحا، فلم يكن مجرد رجل سياسة بل كان منظرا سياسيا حيث أصدر كتابه الشهير: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك وهو برنامج نهضوي سياسي موجه إلى كامل الأمة الإسلامية. وكان أقرب أصدقائه الحداثيين إليه هو الجنرال حسين وكان الوحيدين من بين الحداثيين التونسيين، اللذين فهما أن الحداثة في المقام الأول ثورة عظيمة في الذهنيات وأنها خطاب جديد على الوعي التونسي والإسلامي الغارق في ظلمات الماضوية والبؤس الفكري والشعوذة، وهذه الرؤية الجديدة والثورية للعالم والمجتمع وللثقافة والدين متميزة عن الوعي السائد والمألوف. وكان خير الدين والجنرال حسين على وعي تام بأن المجتمعات التقليدية مثل تونس لن تهضم بسهولة هذه الرؤية، الجديدة ولا بد من زمن طويل وخضات وهزات وانتكاسات وتراجعات وتضحيات حتى يتصالح التونسيون مع زمن العالم (ص 137) فلم يكن التونسيون مهيئين لتقبل الحياة الدستورية وممارستها في حياتهم اليومية، وطبيعي أن تكون ردة فعلهم الأولى والفورية الاندهاش، أو عدم التصديق، وربما الرفض، لأن تلك الإجراءات التحديثية السياسية صدمت لديهم يقينيات لها من العمر مئات السنين. فقد كان هم الناس البحث عن الخبز وعن قليل من العدل وليس عن الحياة الدستورية، أو الديمقراطية والحرية ورغم ذلك، فعندما دخلت الإجراءات التحديثية السياسية حيز التطبيق، استبشر بها الكثير من الناس وخاصة منهم ضعاف الحال، لكن هذا الربيع لم يدم أكثر من ثلاث سنوات ما بين 1861/ 1864 ليتم تعليق العمل بالدستور. لكن البلاد وصلت إلى حال من الخراب استرعت انتباه كل الزوار الأجانب. وكما قال الجنرال حسين حال البلاد كحال البقرة إذا حلب ضرعها حتى خرج الدم، فهي الآن تنز وضرعها بالدم، وولدها بمضيعة والعطب أقرب إليها من السلامة(ص163).

الفصل الرابع: انتفاضة سنة 1864 الكبرى أو انكسار الحلم.

تناول التيمومي في هذا الفصل نتائج السياسة الإصلاحية التحديثية الدستورية التي أوصلت البلاد إلى حافة الهاوية فالانتفاضات سنة الكبرى لم تفاجئ احدًا. لأن الأوضاع في البلاد كانت تنذر بالانفجار منذ سنوات عديدة بسبب سياسة التجويع الحقيقي التي مارسها نظام البايات بعمى غريب وإصرار عجيب ضد الشعب، ولم تكن انتفاضة المقهورين تنتظر سوى القطرة التي تفيض الكأس، وكانت تلك القطرة الباي محمد الصادق أو بالأحرى وزيره الأكبر مصطفى خزندار، على تضعيف المجبى من 36 ريال إلى 74 ريال آخر سنة 1863 (ص165)

فعندما اندلعت الانتفاضة وهي الانتفاضة الأكثر شعبية في البلاد منذ قرون، كانت الحركة الدستورية لا تزال في مرحلة الطفولة وعدم الثقة بالنفس، وكان تضعيف المجبي بمثابة الطعنة من الخلف التي ستؤدي إلى قلب كل الأوضاع رأسا على عقب والى جعل التحديث يتحول الي أمر ثانوي جدا وربما إلى موضع اتهام وإدانة.

الفصل الخامس: خير الدين (1869/1877)

يتناول التيمومي في هذا الفصل محاولة خير الدين الانقاضية نظرا للحالة الاقتصادية المتردية التي كانت

تعيشها البلاد. فقد كانت أولى مهامه كشف تجاوزات الوزير الأكبر مصطفي خزندار التي أدت إلى خراب البلاد والذي أدخل البلاد في نفق مظلم. وقد عمل خير الدين على رأس الكومسيون المالي الضغط على الباي لكي يتخلى عن وزيره خزندار المرتشي. وقد نجح في ذلك ومثل سقوط خزندار حدثا سياسيا مزلزلا لأن هذا الشخص جثم على البلاد خمسا وثلاثين سنة دون انقطاع ويتحمل مسؤولية رئيسية في ما آلت إليه البلاد من إفلاس وتدهور، ويوم عزل الباي خزندار وعين مكانه خير الدين، عمت الأفراح كل البلاد، فبعد توليه الوزارة عمل خير الدين على تبني سياسة إصلاحية حداثية تقوم على إنقاذ ما يمكن انقاذه وقد شملت إصلاحاته كل الجوانب الحياتية ومن أهمها التعليم حيث عين صديقه المقرب الجنرال حسين على رأس وزارة التّعليم والأشغال العامة فعمل على تنظيم التّعليم بالجامعة الزيتونية بإضافة بعض المواد للبرامج القديمة كما أسس المدرسة الصادقية سنة 1875 وانتدب لها أساتذة أوروبيين وخاصة فرنسيين كانوا يدرسون الفرنسية والعلوم العصرية بالمدرسة الحربية بباردو. فقد شملت إصلاحات خير الدين مختلف أوجه الحياة رغم وصوله الحكم في ظرف عصيب جدا ولم يتمكن إلا مؤقتا - من الحيلولة دون الخطر الماحق المتربص بتونس وهو الاستعمار الغربي- لقد كانت الوزارة الكبرى لخير الدين «نفحة أوكسيجين» إعادة الروح إلى التونسيين زمنا قصيرا لا غير. وكانت مفارقة خير الدين هي المزج بين الطابع التقدمي جدا للإجراءات المستلهمة من التراث البرجوازي الأوروبي الحديث وذلك على مستوى الإدارة والايدولوجيا والثقافة والتّعليم، والطابع المحافظ على المستوى السياسي والاجتماعي بسبب حتميتها في نظر خير الدين الانتفاضة الكبرى لعام 1864 وما تلاها من محن رهيبة، وهكذا كانت تونس في عهد خير الدين مثل روسيا الأسياد حداثية في مواجهة أوروبا ورجعية في مواجهة نفسها(ص235).

الفصل السادس: التحديث بين ضخامة المشروع ومحدودية النتائج(1831/1877)

يحاول الهادي التيمومي في هذا الفصل تقييم التجربة الحداثية التونسية وما حققته من نتائج حيث يعتبر أن الحداثيين التونسيين من حسين باي إلى خير الدين لم يحققوا سوى نتائج محدودة، ويتحملون المسؤولية غير المباشرة، وحتى المباشرة في انهيار البلاد وسقوطها تحت الاستعمار سنة 1881. ولا يمكن للمؤرخ الموضوعي أن يرفض هذا الموقف آليا لا لشيء إلا لأنه صادر عن جهات مشبوهة وتعمل ضد إنتاج التاريخ، لكن المؤرخ يمكن أن يسقط فريسة لهذا الموقف من باب الإتباع لأنه موقف متواتر جدا في كتابات المؤرخون بمن فيهم المؤرخين غير المنحازين لهذا الطرف أو ذاك، ولكن هل يمكن للمؤرخ كذلك تبرئة الحداثيين من أية مسؤولية عما آل إليه التحديث من شبه فشل سهل الطريق أمام الاستعمار، لا لشيء إلا لأن المؤرخ ميال بدون أن يشعر إلى التعاطف مع المهزومين والمضطهدين، خاصة إذا كانوا من العاملين في اتجاه التاريخ حسب تصوره.

غير أن التيمومي يرد فشل تجربة التحديث إلى عدة أسباب لا إلى سبب واحد وأبرز هذه الأسباب أن هذه الحركة التحديثية لم تكن حركة اجتماعية وإنما كانت حركة أفراد وأن الفكر الليبرالي ظل محصورا في النخبة التي تنتمي إلى الطبقة الحاكمة، أما ثقافة الجماهير فقد ظلت على حالها ثقافة دينية محافظة، فكان هذا الفكر الليبرالي مجرد نتوء سطحي في الحياة السياسية والثقافية للبلاد. وأن هؤلاء الحداثيين لم يستمدوا قوة جماهيرية إذ هي غير موجودة بل من المواقع التي احتلوها في صلب أجهزه الدولة، ولم يفكروا في خلق جماهير تؤيدهم حتى من الخاصة ولم يدر في خلدهم خلق قوى اجتماعية تعبوية أو خلق نواد، كما لم يعملوا على خلق قوى اجتماعية تكون لها مصلحة في التحديث وتتولى تبعا لذلك حمايته والذود عنه. بل إن مواقفهم كانت منافية للفئات الشعبية فقد أصدر خير الدين قانون الفلاحة عام 1874هذا القانون الذي سحق بموجبه العمال الخماسة

سحقا يتناقض وروح العصر واتجاه التاريخ. ولعل ذلك يعود إلى الانتماء الطبقي لخير الدين وجل الحداثيين الذين انبثقوا من داخل الطبقة الحاكمة لا من صلب الشعب، لذلك حاولوا التغيير من أعلى ومن داخل النظام السياسي القائم، ولتلك الوضعية خصوصياتها (ص284)، ولذلك عاني الحداثيون -علاوة على فهم اغلبهم السطحي جدا للتحديث - من الوعي الخاطئ لقطاعات معينة من الجماهير الشعبية ومن معارضة القوى الاجتماعية المحافظة وعلى رأسها أغلب رجال الدين. ولذلك لم تنجح تجربتهم بالرغم من إنهم ناضلوا بشجاعة، لكنها شجاعة رخوة، لم تتحول إلى نضال مستميت.

ومع ذلك كانت التجربة الحداثية التونسية الأكثر تجذرا على المستوى السياسي مقارنة بمثيلاتها في العالم العربي الإسلامي، بينما كانت تجربة مصر في عهد محمد علي الأكثر تجذرا على المستوى الصناعي والعسكري والتجربة اللبنانية الأكثر تجذرا على المستوى اللغوي والثقافي.

الخاتمة:

لا شك أن ما طرحه الهادي التيمومي في كتابه تونس والتحديث جدير بالاهتمام من عدة جوانب. أولا من الناحية المنهجية فأغلب دراسات التيمومي تتميز بالإحاطة بالموضوع بمختلف أوجهه الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، فهو لا يرجع عاملا على آخر كما أنه يعتمد في آليات تحليله على المادية التاريخية ولكنه اعتماد مرن مع الانفتاح على النظريات المعرفية الأخرى واقتباس أحسن ما فيها، وذلك لبلوغ جانب هام من الحقيقة وربما كل الحقيقة حسب قول التيمومي معتبرا أن عين الضلالة لديه هو التقوقع على نظرية واحدة هنا تكمن حرفية المؤرخ الذي يعتبر التاريخ علما أي علما إنسانيا وليس علما دقيقا، وبالتالي تتطلب كتابته جهدا معرفيا مضاعفا، وهذا ما قام به التيمومي فهو دون أدنى شك صاحب رؤية واضحة للتاريخ، فهو من المؤرخين الذين ينحازون دون أدنى شك للحقيقة مما جعله يستشهد دائما بمقولة منتسكيو الشهيرة «يمكن للمرء أن يموت في سبيل وطنه ولكن ليس له أن يكذب من أجله» فقد تناول تجربة التحديث من هذه الرؤية محاولا البحث عن خير الدين الحقيقي لا خير الدين الأيقونة أي أنه يتناول موضوع التحديث من زاوية البحث التاريخي الجاد البعيد كل البعد عن التمجيد، محاولا تحليل أسباب إخفاق تجربة التحديث بوضعها في إطارها التاريخي دون أحكام مسبقة. ولعل ما توصل إليه يعد جديدا في تقييم هذه التجربة بما لها وما عليها لأن أسباب إخفاقها متعددة ليختم بما يلي: ولئن كانت حصيلة حركة التحديث الأولي 1831/ 1877 محدودة، فإن للحداثيين جرأة الأمل ومأثرة تحريك التاريخ.

كتابة الذّكرى أو «الفرار إلى الزّمن الجميل»
قراءة في «وجوه مرّت» لعبد الرحمان مجيد الربيعي

فوزية حمّاد (*)

«وجوه مرّت» كتاب جديد ينضاف إلى الرصيد الكبير للروائي والقصّاص عبد الرحمان مجيد الربيعي جاء فيه العنوان جملة اسميّة ورد فيها المبتدأ نكرة. ويوحي لنا العنوان بالحياد التامّ، وكأنّ هذه الوجوه غريبة تماما عن الكاتب، ومرّت كما يمرّ آلاف الغرباء عنّا. ولكنّ الواقع هو أنّ هذه الوجوه هي التي منحته هذه المجموعة القصصية الجديدة. وهذه الوجوه ليست غريبة عنه، لأنّها عشّشت في ذاكرته ولم يستطع منها خلاصا رغم مرور السّنين. إذ يقول في بداية المدخل **«هذه الوجوه علقت بذاكرتي»** ويضيف **«حملتُها في كل منأى حللتُ به أتذكّرها دائما»** فهذه الوجوه في واقع الحياة، ولكن في نفس الوقت أخذت مكانها في ذاكرة الرّجل أساسا، لأنها كانت جزءا من حياته في يوم مضى وانقضى فتركت بصماتها ولم تمّح لعجز صاحبها عن التخلّص منها، ولرغبته أيضا في الحفاظ عليها. فهي جزء من ماض يحنّ إليه فقد كان بين أحضان الوطن والأحبّة وكان في عزّ أيّام الشّباب.

تصنيف الكتاب :

جملة من تفاصيل هذا الكتاب تترجم حيرة المؤلف في تصنيف هذا الإنتاج إلى جنس أدبي محدّد، فنجده في الغلاف ينعته بـ **«قصص»** ويمكن اعتبارها كذلك إذا نظرنا فيها على أساس أنّ كلّ نصّ منفصل على حدة لا صلة بينه وبين بقية الفصول. ثمّ نجد في المدخل وصفا آخر **«رواية عراقية»**. ويتأكد نعت الكتاب بأنّه رواية في قول الربيعي: **«هذه السّير رواية عراقية موزّعة على مجموعة بورتريهات»**. ومن هنا يمكن أن نعتبرها رواية إذا سلّمنا بوجود صلة بين مجموع الشّخصيات الواردة فيها ولكنّها رواية جديدة مكتوبة بأسلوب مختلف عمّا ألفناه في روايات

*) جامعية، تونس

الربيعي الأخرى والروايات المألوفة عموما. ويتأكد الأمر من خلال وجود الراوي الذي يحاول التّخفّي والتمويه. ولكنّه راو للأحداث وهو الذي انتقى كلّ الشّخصيات للرّابط الذي يصله هو بها، ويربطها ببعضها البعض كذلك.

الشخصيات :

وتلفت انتباهنا عبارة «بورتريهات» في المدخل وذلك لعناية الكاتب بشخصيات بعينها، فعنون الفصول بأسماء الشخصيات التي تمثل الخيط الرّابط بين محتوى هذه القصص؟

ترشدنا مقدّمة الكتاب إلى أنّ هذه الشّخصيات حقيقية وليست أبطالا من ورق:

- «**هذه الوجوه علقت بذاكرتي**» فما الذي جعلها تعلق **بالذّاكرة دون غيرها. لعلّ** الأسباب تتعدّد **وأهمّها أنّ الكاتب قد اختلط بها وكانت له معها صداقات حميمة ودائمة أوجدها عشق** الفنّ يقول (ص85)».
- **وكان حديث الأدب والفنّ** هو الذي جمعنا وكنّا **نحتفل حتّى بمن ينشر نصّا أدبيا لافتا** للنّظر ويقول ص88»
- **كانت مجموعة فرسان اللّيل ومعوّقو النّهار متآلفة متضامنة إلى أبعد حدّ لا يؤثّر فيهم اختلافهم السّياسي أو ارتباطاتهم الحزبيّة السّابقة»**
- «**في مدينة صغيرة كمدينتنا كان لا بدّ أن نلتقي ما دمت أحمل همّ الأدب والكتابة**». (ص61)

والجامع بين هذه الشّخصيات بمن فيهم (الكاتب) السّارد إلى جانب حبّ الأدب والفنّ نجد التّمرّد على المألوف والسّائر وفي أحيان كثيرة التّعرّض لمطاردة البوليس ومصادرة أفكارهم. «**نجتمع نحن أهل الأدب والفنّ في أيّ مقهى من مقاهي المدينة... نحن وكتبنا وقهقهاتنا وعيون بعض المخبرين المكلّفين بمتابعتنا**»، كما يقول عن حسين مردان: «**حملت قصائده جرأة اجتماعية وانقلابا على المتعارف وستقوده لاحقا إلى المحكمة ليكون أوّل شاعر عراقي يحاكم لا لموقفه السّياسي بل لاعتدائه على المحرّمات الاجتماعية**» (ص10).

و يتحدّث الربيعي عن أبي راشد المعروف بانتمائه للحزب الوطني الدّيمقراطي: «**الأمر الذي جعل عيون المخبرين تلاحقه خاصّة بعد أن أمضى عامين في سجن الكوت عقابا له على هذا الانتماء**».

وما رسّخ هذه الشّخصيات في ذهن الرّاوي، هو جانب الطّرافة والتّمرّد في سلوكها وأفعالها وأقوالها وهو ما يميّزها عن غيرها يقول متحدّثا عن حسين مردان:

- «**كان وجوديّا بالفطرة حتّى قبل أن يقرأ سطرا عن الأديان الوجودية لم يكمل إلاّ الدّراسة الابتدائية وقال لنفسه هذا يكفي لكنّه استطاع لاحقا أن يحقّق حلمه بلقاء عابر مع جان بول سارتر في موسكو**» (ص11).
- «**وكان يصدر قصائده في كراريس وبطاعة شعبية وعناوين غريبة مثل «العالم تنوّر»، «قصائد عارية» و«الأرجوحة هادئة الحبال»** (ص12).

إنّ الكاتب في تصويره لشخصياته يركّز على التّناقضات، لإبراز ما يرغب من سماتها. يقول في أقصوصة «خيّون راشد وعزوبته الأبدية : «**لكنّ هذا الاسم اختصر إلى «أبو راشد» فقط رغم أنّه لم يتزوّج ولم ينجب**» ويصرّح الرّاوي بالميولات الجنسيّة الشّاذة لأبي راشد على لسان هذه الشّخصيّة حين تقول: «... **هذا لن يحصل في كل العراق من شمالها لجنوبها وثانيا أنا مهتمّ بأن يعجب بي واحد لا واحدة**».

ويؤكّد السّارد ذلك: «**فالشّائع في المدينة أنّ اهتمامات أبو راشد الجنسيّة تذهب باتّجاه آخر ولكنّه كان يمارس كلّ هذا بسرّية ولذا يختار دائما بيتا قصيّا ليسكن فيه حتّى لا ترصده العيون**». ونجد الطّرافة في القول مع شخصيّة «كوزان وعلى طريقته في تركيب الجمل الدّعائية: «**فيلم الهنود والجنود ولطم الخدود.. وعن الأفلام البوليسيّة ينادي فيلم الطاق طيق والحيق ميق الرصاصة بألف**»(ص32) أمّا طريقة كوزان في الدّعاية للأفلام في الشطرة فكانت بسيطة حيث يخرج وينادي في سوق المدينة حتّى يبحّ صوته: **يا أهل الشطرة حاضركم ينبّه غايبكم، عندنا فيلمين واحد طرزان والثّاني لاسماعيل ياسين شتحبّون نعرض لكم اللّيلة؟**.

ويقوم السّارد بإعطاء صورة واضحة للشّخصيّة، وكأنّنا نراها أمامنا فهو يستعين بعين الرّسّام وبأدواته في ذلك وهذا ليس غريبا على كاتبنا خرّيج المعهد العالي للفنون الجميلة، والذي فضّل الرّسم بالكلمات على الرّسم والألوان، إنّه ينتقي الملفت في الشّخصيّة من حيث الشّكل والسّلوك أو طريقة المشي في تصويره لإحدى شخصياته يقول: «**وقد تلاءم هذا مع حجمه الممتلئ والصّلعة المبكّرة التي حصدت شعر جبينه**». ويصف أبا راشد ص19 «**أبو راشد تميّزه قامته القصيرة وكرشه الممتلئ وقد بدأ الشّيب المبكّر يتوزّع على شعره الأكرث**».

و يأتي وصفه لخالد الحدّاد: «**كان يرتدي معطفا مطريا طويل الأذيال جسده القصير ضامر حدّ الجفاف**». (ص59) ويصف إحدى الشّخصيات فيقول: «**كان له شاربان متميّزان.. فهما معقوفان وكأنّهما جناحا صقر.. كان متوسّط القامة يميل إلى الامتلاء، صدر عريض بكتفين ضخمين**». (ص97) ويوضّح ما يميّز كوزان عن غيره، «**لكنّ أجمل ما في كوزان حركاته القرديّة ولعبه بقسمات وجهه التي تكفي وحدها لإثارة الضّحك وكان كوزان لا يرتدي إلاّ دشداشة مقلّمة غالبا ما يرفع ذيلها ليلفّه بحزام لباسه الدّاخلي وفي قدميه يضع نعالا جلديا**» (ص30).

إنّ السّعي إلى إيصال الخاصيّة التي تتفرّد بها الشّخصيّة في مظهرها يستدعي اعتماد حاسّة البصر والكاتب لم يقتصر على هذه الحاسّة فقط لإبراز تفرّد الشّخصيّة، بل استعان بحاسة السّمع كذلك في مواضع كثيرة، فحاول تقريب الشّخصيّة من القارئ، يقول: «**هذه الضّخامة الجسديّة تحوّلت إلى ضخامة وحدّة في صوته وعندما تسمعه يتكلّم تحسّ وكأنّ الصّوت ليس صوته بل هو لمخلوق آخر، أو هناك خطأ في تركيب حنجرته على جسده العجلي**» (ص106).

إنّ تركيز الرّاوي في كتابه الذي استمدّ مادته من الذاكرة على شخصيات بعينها، يعود أساسا لعلاقة هذه الشّخصيّات بالرّاوي وبأهل الفنّ والأدب في تلك المرحلة وهو يكنّ لها كلّ الحبّ والإعجاب والعطف. يقول متحدّثا عن كوزان: «**لم نعرف إنسانا سعيدا بحياته منسجما معها بكلّ هذا الانشراح إلاّ كوزان** (ص31). ويحدّثنا عن حسين مردان: «**كان حسين مردان أوّل من كتب قصيدة النثر كتبها بعفويته الجميلة حتّى قبل أن تصدر مجلّة شعر اللّبنانيّة**» (ص12). ويورد لنا بعض مواقف عفون، هذا الشّرطي السّرّي فيعلّق على هذه الوظيفة: «**ولكن أيّة أسرار في مدينتنا والنّاس فيها كما يقول مثلهم تعرف النّخل ومن بزّره**». ويعترف له بتضامنه مع أبناء مدينته يقول: «**ويسجّل أهالي النّاصرية له أنّه كان يوصل الخبر لعائلة من سيداهم بيته من أجل أن يحتاطوا حتّى يروا كلّ شيء في البيت صاغ سليم عند مداهمته**».

ومن خلال هذا التّعليق لا نشعر بإدانة الرّاوي للشّخصيّة، بل هو يعترف لها بهذا الجميل لذلك

يورده. وتصادفنا الشّخصيّة الانتهازية الوصولية مجسّمة في شخص حامد جمعة الذي كان يستغلّ الحاجة الماديّة للشعراء فيقايضهم شعرهم لتوفير الإقامة المؤقّتة في فندقه يقول عنه : «**شريطة أن يقدّم له من يريد النّوم قصيدة ثمنا لنومه... وكان حذرا من هكذا عرض، لذا يكتب الشّاعر إقرارا ويوقّعه بأنّه لن ينشر هذه القصيدة باسمه أو يدرجها في أحد دواوينه... وهكذا! تجمّع لديه ديوان كبير الحجم أسرع في طبعه** (ص52)». فمثل هذه الشّخصيّة لا تحوز بالضّرورة إعجاب السّارد والقارئ، بل يكون موقفنا منها هو الاستهجان والاحتقار.

وما يشدّ انتباه القارئ هو انتماء أغلب هذه الشّخصيّات المثقّفة والتي تمثّل الجانب النّيّر المشرق في المجتمع إلى الفئة الفقيرة ما عدا بعض الاستثناءات (حامد جمعة) يقول :

- «**وتزوّجت من رجل ثريّ هيّأ لها من وسائل العيش المرفّه ما لم يقدر عليه أيّ شاعر**» (ص13).
- «**وعندما علم بعض الشّعراء المشرّدين بأنّ لجليسهم الأنيق حامد جمعة فندقا... صاروا يقصدونه في آخر اللّيل وهم سكارى متوسّلين أن يسمح لهم بالنّوم بدلا من الأرصفة**» (ص 52).
- «**ظلت صفة شاعر لسنوات طويلة قرينة المرض والفقر والإدمان والحب الخائب والهندام المفقود**» (ص 61).

لغة الوفاء للمجموعة:

لئن عوّدنا عبد الرحمان الربيعي بالانتصار للعربية الفصحى في جلّ كتاباته بما في ذلك ما يكون فيها من حوار، فإنّ المجموعة الجديدة حاولت أن تكون وفيّة لمصطلح البورتريه وللشخصيات كما عاش معها في مدن العراق. ولا يمكن لهذه الشّخصيات المتميّزة والمتفرّدة والمنبثقة من أوساط شعبية والوفيّة لبعضها ولموطنها أن تنسلخ عن ذلك الوسط، ويتجلّى هذا خاصّة عند إنطاقها في الحوار والتّعليقات بلهجتها العراقية التي تكون أشدّ وقعا وأثرا في القارئ من الفصحى وإن اضطرّ الكاتب إلى تفسير ما غمض وعسر من تلك الأقوال العاميّة، يجيب كوزان المستوضحين عن مضمون الفيلم بلهجته الأصيلة : «**كله بوس اطمئنوا، والفيلم كله يدور بالجرباية «السرير»**».

و عند لوم الجمهور له لأنه لم يجد ما ذهب لأجله يقول : «**أنا شفت الفيلم قبل الرقابة أبو السينما شال اللقطات روحوا اسألوا لويش**».

و نسمع نداء بائع الخضر مروّجا بضاعته : «**بعشرين، كيلو الطماطة...**» ويستغرب هذا البائع من مظهر الشاعر خالد حدّاد فيعلّق :

- «**بس يقولون قراية الكتب تؤثر على العقل؟**
- **يمكن إذا زادت عن حدّها لكن أحسن مما يكون عقله صفر... هوش اللّه بأرض اللّه!**

و يورد لنا حوارا عاميا بين الشاعر حسين مردان العاشق ومحبوبته التي تتثاقل عليه :

- **شتحب تشرب جاي لو كهوة؟**
- **فيهتف : مو دمّرت أعصابي؟ أنت شنو؟**
- **اسكت، اسكت، أنت بطران! ما تشوفني غركانة بالشغل؟**

و يقول عفّون : «**و منين أعيّش ثلاث نسوان وآكل زين حتّى أنكح زين؟**

ولا يفوتنا ما تناثر في كل القصص من الفكاهة المبنية على السّخريّة الخفيّة والمؤدّية إلى الإضحاك ولعلّ السّبب في ذلك هو اعتماد المتناقضات والطّرافة في المواقف المنتقاة وهو ما يسلّي القارئ ويرسم على فمه الابتسامة وأحيانا القهقهة بين صفحة وأخرى.

يقول في القصّة الأولى: «و لكنّ هذا الاستغراب يأتي من اسم ابنه مردان فهو نوع من الصّراصير التي تجتاح البيوت خاصّة في ليالي الصّيف السّاخنة (ص9).

ويحدثنا عن حسين مردان وتفسيره لامتلاكه هذا الحضور والقبول يقول: «لمّا دخلت بغداد شفت الوضع الأدبي سايب واحد يجرّ بالطّول وواحد بالعرض صفنت وكلت (قلت) هاي شلون، شراح تسوّي يا بوعلي؟ فقرّرت أن أعلي دكتاتوريّتي وأسيطر على الوضع وأمشّيه مثلما أريد صار معلوم؟

– تعني دكتاتور؟

– طبعا تريدني أصير ديمقراطي ويّه هيج أدباء مجربعين؟ لازم أسيطر عليهم وأمشّيهم مثلما أريد».

... وعندما عاد إلى بغداد سئل عن هذا اللّقاء وما دار بينهما فقال لا علاقة لكم أيّها الحفاة الرّعاع أشباه الأدباء بلقاء القمم كنّا نقرّر مصير الكون واللّي راح يبجي (ص 11).

ونجد التّناقض الدّاعي إلى الضّحك في شخصيّة الحبيبة التركيّة التي تستقبل حبيبها معبّرة بالعاميّة العراقيّة:

– «و يذكر أنّها عندما تراه قادما وهو ينوء بحمل حقيبة مليئة بالهدايا تقول:...ها أبو عليوي، إجيت؟

– و يبادره أحدهم بسؤاله: « لكن سؤالها هذا باللّهجة العراقيّة وصاحبتك تركيّة»».

– فيضرب الطّاولة ويقول:

– هي تركيّة بس علّمتها تحجي عربي.

و يقول أحدهم: «تأكد لي أنّ محمّد الحدّاد لم يجد في حياته شيئا حتّى معاشرة زوجته أخرجك هكذا معطوشا كأنّك ربع آدمي». (ص62).

الزمان والمكان وهاجس الحنين:

لقد كانت هذه الشخصيات محدّدة بإطارين هما الإطار الزّماني والإطار المكاني وأمّا عن الإطار الزّماني فقد مثّل مرحلة الشّباب للرّاوي والشّخصيات التي كان يتحرّك معها فترة ما قبل ترك الوطن بحثا عن وطن بديل وفي إشارات مختصرة إنّها فترة الخمسينات « وكان حضورها البهيّ في فترة خمسينات القرن الماضي». هذا بالنّسبة للزّمن العام في حين أنّ الزّمن الخاصّ يرتكز أساسا على اللّيل حين يزدهر نشاط المجموعة، يقول: اعترض عبد الكريم فيّاض إيراد اسم اللّيل في هذا العنوان لأنّ اللّيل يخصّنا كلّنا ما دمنا اخترنا أن نكون فرسانه» ص88.

ولئن ركّز الربيعي كثيرا على الأحداث في الفترة الممتدة من أواسط الخمسينات إلى أواخر السبعينات فإنّه لم ينس أن يذكّر بالواقع الحالي للعراق تحت الاحتلال من خلال إبراز تأثيره السيّء الذي وصل إلى المستشفيات وما عرفته من إهمال نتيجة غياب السلطة. إضافة إلى الحصار الجائر الذي عرفه العراق في التسعينات وتأثير ذلك على الحياة الاقتصادية ومعاناة الشخصيات من هذا الواقع الذي دفع الكثير منهم إلى ترك البلد والبحث عن آفاق أخرى تتنفس منها الروح بعد أن حدث الزلزال الرهيب.

أمّا المكان فهو العراق إطارا عامّا للأحداث وهو بغداد والنّاصريّة بالخصوص مسقط رأس الربيعي وموطن ذكرياته مع إشارات عابرة لأماكن أخرى يقول:

– ويسجّل أهالي النّاصرية له أنّه كان يوصل الخبر... ص100»

– «هذا القروي القادم من بعقوبة ص19».

– «قد اشتراها من مخزن أورزدي باك الشّهير ببغداد ص20.

– ذكر رجل كان يقيم في مدينة الشّطرة ثمّ انتقل

إلى العمل في النّاصرية أنّ أصل كوزان من هناك من الشّطرة ص30.

– النّاصرية ولايتنا طلع منها مغنّين وسياسيين وأدباء إلاّ بالرّياضة ما بيها إلاّكم واحد أخذ جوائز بالرّكض على مستوى العراق» ص108.

فنلاحظ تردّد اسم النّاصرية بكثرة وفيها وعنها تدور أحداث كثيرة وهناك أسماء أخرى يردّد ذكرها نظرا لصلة الشخصيات بها فهي تمثّل مسقط الرّأس أو مكان العمل ولا يكتفي السّارد بأسماء المدن (النّاصرية، الشّطرة، بغداد) بل يصحب القارئ إلى أماكن خاصّة وحميمة لم تهملها الذّاكرة لما فيها من الكثافة والتّراكمات على مستوى الأحداث يقول: «**لا بدّ لتلك الأيّام الحبلى من فرسان يجوبون شوارع بغداد من مقهى إلى بار إلى زقاق أو سوق أو أحيانا إلى مركز شرطة حيث نجتمع في بارسرجوون منذ السّاعة الثامنة نأتي من الأعظميّة واليرموك والمأمون والكاظمية وغيرها من مناطق بغداد مهما نأت عن هذا البار**» ص85.

ونتبيّن أهمّية المكان في حياة هذه المجموعة المترافقة وارتباطها الوثيق به إلى حدّ العشق يوصي أحدهم صديقه الذي سيهاجر من أجل الدراسة، قائلا: «**أكتب رسالتك وناقشها ثمّ عد لتجدني في هذا البار لأنّه عنواني اللّيلي ومنه أمارس زعامتي على كلّ بارات ومقاهي شارع أبي نواس**». (ص86) وكأنّ هذه المجموعة تجد في الأماكن العامّة، خاصّة المقاهي والبارات ملاذا تحتمي به فتتكتّل وتمارس قناعاتها وهو ما لا يتسنّى لأفرادها حين يكونون فرادى في بيوتهم مثلا، فقد يواجهون الاضطهاد ويعجزون عن صدّه في حين أنّهم يقابلون عيون البوليس في هذه الأماكن العامّة بالسّخرية والتّحدّي فهم يحتمون ببعضهم وجميعهم يلفّهم المكان الذي عشقوه (بار، مقهى) ومن هنا يكتسب المكان أهمّية وقيمة كبرى، يقول الكاتب في لقاء إذاعيّ حول كتابه «وجوه مرّت» في برنامج دنيا الكتاب بإذاعة المنستير ما معناه أنّه يحمل خوفا من ضياع الأمكنة: «**نحن لا نحترم المكان وما يحمله من ذكرى**». وبيّن أنّ ليس هذا الشّأن عند الإنسان الغربي وكأنّ الكاتب حارس يخشى فقدانها وضياعها منه، وإن ذهبت فإنّها تأخذ معها الذّكريات وهي الكنز الثّمين من حياة عاشها في وطنه الذي أجبر على البعد عنه وهو الذي يتنفّس حبّه والحنين الموجع إليه في حاضره ولهذا يمكننا الانتقال من الحديث عن المكان إلى الحديث عن الحنين إلى الماضي وهذا المعنى نجده من المدخل يقول الكاتب:

– «**هذه الوجوه . . . أتذكّرها دائما**». ص5.

– **كنّا نضحك كثيرا لدرجة لم نعرفها بعد ذلك رغم أنّنا تقدّمنا في وظائفنا وكبر البعض منّا وظيفيّا بعد أن حملتهم البعثات إلى القاهرة ولندن وباريس**». ص86

– كانت الحياة سهلة **وآمنة وقتذاك خالية من الجشع المخيف** كما يذكر **والدي المشدود إلى ماضيه أكثر من حاضره**» وص107

ولعلّ ما قاله الكاتب عن والده يصدق عليه أيضا نعني هذا الارتباط بالماضي والحنين إليه والتحسّر عليه. «**غادرنا بغداد وحامد جمعة نجم من نجوم الأدب. هذا ما سمعناه ونحن ننأى بعيدا عن بغداد الحبيبة اضطرارا**» (ص55).

وتصلنا نغمة الألم والحسرة من أجل فراق الوطن الذي اضطرّ إليه أغلب عناصر هذه المجموعة المتآلفة. وفي نهاية قصّة جابر الخطّاب: «**نبكيه كثيرا عبد الكريم الفيّاض ذاك فبرحيله لم يبق من ذلك التّاريخ غير الحنين والحسرات**» (ص93) وكأنّه وهو يبكيه يبكي عهدا مضى ولن يعود بكلّ ما فيه ومن فيه ويبكي وطنا غادره بلا رجعة ولن نستغرب هذا الألم السّاكن في الأعماق إذا تبيّنّا صفة كانت تسكن

أفراد هذه المجموعة هي صفة الوفاء، الوفاء لبعضهم وللمكان وللمبادئ، يقول كوزان: «**أنا مثل السّمكة إذا طلعت من الماي تموت شأسوّي ببغداد وكلّ حياتي هنا؟**». ص34

و يرد على لسان الكاتب قوله: «**يوم غادرت بغداد لأبدأ ترحالي في بلاد الله بقيت متواصلا معه حتّى صار اسمي في عداد الأسماء التي حرّمت الأجهزة الأمنيّة بغبائها المعروف أن يتمّ التّراسل معها**» ص90.

وفي نفس الصّفحة يورد: «**كنت دائما أجد وسيلة لإيصال رسالة له وكان لا يتردّد في قراءتها في بارسرجون كان يقرأ وهو يردّد آه كم أنا مشتاق له! كلّهم يغادرون واحدا بعد الآخر أصبح الرّحيل بعيدا هاجسا لهم، وكلّما نأوا أكثر اقتربوا منّا أكثر**» ولا يفوتنا وقع الألم والتّوجّع في هذا البوح. ويرد هذا القول في إطار التّعريف بالشّاعر خالد حدّاد: «**جوّة كلّ مقال وقصيدة يكتبها يحط**» اسم النّاصرية! **هذا هو الوفاء**» ص60.

لقد كانت الهجرة مفروضة على أغلب عناصر هذه المجموعة بمن في ذلك الكاتب فظلّ الحنين إلى الماضي إلى حدّ الوجع سمة بارزة في هذا العمل وقد علمنا درجة الوفاء الذي حملوه لبعضهم ولمبادئهم كما للأماكن التي ضمّتهم.

إنّ كاتبنا المسكون بحبّ العراق لا يغفل عن الإشارة إلى بعض خصوصيات هذا المجتمع العراقي من ذلك ميله إلى التشدّد يقول: «**وأحيانا يتحوّل الأمر إلى شجار بالأيدي أو بالشّتائم بين الرّاغبين في الفيلم وبين الرّافضين له ولن تهدأ الأمور إلاّ بتدخّل الشرطة الذين يهرع كوزان لطلبهم حتّى لا تتطوّر الأمور إلى قتل، فقد كان الناس يقتلون بعضهم لأسباب تافهة ما داموا يحملون معهم أسلحتهم وأبسطها الخناجر والمكاوير وقد حصل فعلا ووقع المحظور فتمّ إغلاق السينما**» ص33:

كما يقول: **وقد طلب من صديقه محمود العيطة أن يرفع له دعوى ضدّ المجلّة الكاريكاتورية المقروءة حيث لم يعرف العراقيون مثيلا لها إلاّ نادرا مثل «فرناندال»، إذ اشتهروا بتجهّمهم وكرههم للدعاية، وما كان لمجلّة كهذه أن تظهر لولا فسحة الحرية التي عرفها العراقيون في منتصف ستينات القرن الماضي** (ص51).

ولا نستغرب كره العراقيين للدعاية إذا أخذنا بعين الاعتبار مجمل النكبات التي عاشها هذا الشعب الأصيل. فمن الحرب العراقية الإيرانية إلى التدخّل الأمريكي عام 1991 ولا يزال هذا الشعب يقاسي. ولا تخفى علينا طبيعة الحياة السياسية المتأججة في تلك الفترة وفي كلّ الفترات. ولعلّ هذا هو السبب الرئيسي في تشتت أبناء هذا الوطن العزيز وبحثهم عن وطن بديل تصان فيه كرامة الإنسان. يقول عبد الرحمان الربيعي: «**كانت المدينة لا تعرف الغليان وتظلّ على هدوئها رغم عمق الحياة السرّية فيها حيث كانت يوم همزة وصل في ثورة 1920 بين المدن الثائرة**» (ص101).

ويضيف في نفس الصفحة: «**وهكذا انتهت حياة عفّون ولم تستطع الشرطة العلنية ولا السرّية التي هو منها أن تعرف قاتله**».

وبقدر ما عرف القارئ الابتسام والضحك من مواقف أو تعليقات بعينها، انتشرت في كلّ قصّة فإنه كذلك عرف الألم الذي عبر إليه من خلال إحساس كان يستبدّ بالكاتب أو هذا الراوي الذي يحاول أن يكون محايدا فيعجز ويظهر ذلك في إشارات إلى حاضر العراق الأليم.

يقول مشيرا إلى الحرب العراقية الإيرانية: «**دارت الدّنيا وقامت أمضى وأفظع حرب بين العراق وإيران. وغابت الوجوه التي كانت تدثّره بحنانها إمّا بالموت في**

ساحات الحرب أو الهرب إلى بلد يقبل لجوءها إليه» ص66.

ويحدّثنا عن مدلول الذي فقد عقله بسبب عشقه المستحيل، وهو ما جعله مقيما بأحد مستشفيات الأمراض العقليّة، ولكنّ هذا المستشفى كان هدفا لصواريخ الأمريكان يحدّثنا عن هذا الأمر: «**عاد بعد قصف المستشفى بالصّواريخ الأمريكيّة عام 1991 حيث فتح باب المستشفى من قبل إدارته ليغادره المرضى هائمين على وجوههم إذ أخذ منهم الجوع والعطش ورعب القصف مأخذه ولكون إدارة المستشفى عجزت عن إطعام هؤلاء النّزلاء البائسين**» (ص43).

وعن تجويع شعب العراق يورد لنا مثل صديقه عبد الكريم فيّاض: «**كان ما يدخل البيت من مال لا يكفي عبد الكريم وولديه مهما قتّروا والحصّة التموينية التي قرّرتها الدّولة لشهر كامل يهدرونها في الأسبوعين الأوّلين منه. وبلغت عبقرية الغشّ عند تجّار الموت أقصاها صار الدّقيق يمزج بنشارة الحديد ليثقل وزنه**» ص91.

ونجد تعليقا على وفاة عبد الكريم فيّاض: «**إنّ حزني عليه كبير رغم أنّ الموت أصبح لنا نحن العراقيين أمرا مألوفا وبدأنا نتعايش معه حتّى أنّ صور عشرات سيّارات التّاكسي التي تحمل نعوش الأطفال في تلك التّظاهرات التي لم يعرفها شعب غيرنا لم يعد يؤثّر، كأنّ كلّ ما تراه مجرّد صور ليس إلاّ**» (ص92).

و يقول جابر الخطّاب المعلّم البسيط التّلقائي في إطار حوار مع أصدقائه: «**عندي قصّة لعنت فيها سنسفيل الوضع العربي الحاضر**» (ص11.)

وبالرغم من أنّ الكتاب هو كتاب الماضي والذّكريات، فإنّه لم يخل من نقد وتحسيس بما يعانيه أبناء العراق من تشتيت للنّيّرين فيها وتقتيل لأطفالها وشعبها أمام الأنظار ولا يغيب عنّا مدى الأسى الّذي يشعر به إبن العراق الّذي هو منّا وبيننا ولكنّه لن يقدر على التّغاضي فهو ينتقل بالذّكريات وبآلام أبناء شعبه الّتي تسكن أعماقه.

- منزلة المرأة في الكتاب :

و نأتي إلى ما اصطلح عليه بنصف المجتمع ونقصد بذلك المرأة في هذه المجموعة، فأوّل ما يلفت انتباهنا يتمثّل في أنّ مجموع هذه البرتريهات رجاليّة ولم يخصّص الربيعي ولو قصّة واحدة تكون المرأة بطلتها. وقد جاء الحديث عنها خلال هذه القصص مقتضبا، وجاء عرضا وليس هدفا في حدّ ذاته. والملاحظ أنّه إذا ما ورد ذكر المرأة فإنّ ذلك يكون في إطار علاقتها بالشّخصيّة، ووجودها في دائرتها: «وكانت أمّه ملاذه لاحقته إلى بغداد بعد أن قالوا لها أنّ ابنها صار يجالس الوزراء ويعرف الزّعماء..» ص12.

وبدت المرأة لغزا يستعصى حلّه على الرّجل العربي العراقيّ في تلك المرحلة فترة الخمسينات، وقد جاء ما يلي على لسان إحدى الشّخصيّات: «**معنى هذا أنّ كلّنا صفر، فما هي تجربتنا حتّى النّسوان لا نراهنّ إلاّ من بعيد وهنّ ملتفّات بعباءاتهنّ ولا نعرف جسد المرأة إلاّ بالزّواج**» (ص77).

ويرد وصف المرأة من خلال وصف جابر الخطّاب لأمّه «**أمّي تلبس قلايد وهي مضبّرة بالسّواد، شيلة وعصابة وسرسوحة وعباية وكلّها أسود بأسود**».

ونجد وصفا آخر للنساء: «**لا يليق بهنّ الدّلال وفق العرف الشّائع بين رجال المدينة المزهوّين بشواربهم وعدد الزّوجات والأبناء الذّكور**». ص 37:

ومن هنا نعرف وضع المرأة العراقيّة الّتي كانت مجرّد ملبّية لطلبات الرّجل معزّزة إحساسه برجولته دون أن يكون لها كيان داخل المجتمع يحسب له حساب: « كما سمعنا أنّ لعفّون حاليا ثلاث زوجات

يجمعهنّ في بيت واحد وكان بينهنّ السّيد المطاع ويجلد بالحزام من تغضبه وما أن يدخل البيت حتّى يتوزّعن مهامّ راحته، ينزعن عنه ثيابه ويمسّدن جسده ويغسلن رجليه ثمّ يقدّمن له طعامه، وعندما يستسلم للقيلولة في أيّام الصّيف التي تشكّل ثلاثة أرباع لأشهر السّنة فإنّهنّ يتبادلن مهمّة تحريك المروحة اليدوية أمام وجهه حتّى لا تحطّ عليه ذبابة» (ص99).

كلّ هذا لا ينفي ظهور بعض حالات العشق من حين إلى آخر بين أفراد المجموعة فحسين مردان عاشق : «**لكن من المؤكّد أنّ حسين مردان كان يعشق امرأة تعمل في إحدى المؤسّسات الثّقافية وكان حضورها البهي في عراق الخمسينات يجعلها حلم عدد من الشّعراء ولكنّها ونكاية بهم تركتهم في أوهامهم وتزوّجت من رجل ثري هيّأ لها وسائل العيش المرفّه ما لم يقدر عليه أيّ شاعر**» (ص12).

وتصدمنا نهاية مدلول يدّه الذي جنّ بسبب عشقه لامرأة وكانت نهايته في أحد مستشفيات الأمراض العقلية. ومن هنا نلاحظ أنّه لم يكن هناك مجال لتبادل مشاعر الحبّ بين الرّجل والمرأة في ذلك الوسط المنغلق الذي لم يتحرّر فيه المرأة بعد، وكان فيه المجتمع رجاليا فهذا الكائن الذي يُجلد جلد الحمير، كان يعيش متلفّعا بثوب الطّاعة والخوف والخنوع لا غاية له سوى نيل رضاء السّيّد.

لقد وجدنا المرأة معشوقة ولم نجدها عاشقة، لأنّ المجتمع لم يكن يعترف بوجودها فما بالك بمشاعرها وإن بادلت الرّجل مشاعره فهي ليست امرأة عراقيّة ولا عربيّة، بل هي تركيّة كما هو الشّأن لحبيبة حسين مردان التي قد تكون وهميّة من صنع خياله. ويمكن تفسير المجتمعات العربيّة في فترة الخمسينات والسّتّينات حيث لم تلتحق المرأة بعد بالتّعليم، وإن وجدت المرأة المتعلّمة فهي حالات نادرة شاذّة لا يقاس عليها من ذلك الإشارة اللاّمقصودة إلى الشّاعرة العراقيّة فدوى طوقان في إطار حوار مضحك بين جابر الحطّاب وشخصيّة ثانية: «**نسيت أن أقول بأنّي قرأت قصائد للجوهري والرّصافي وقيس لفتة وفدوى طوفان.**

و جاءه صوت يقول : « نسيت نقطة من اسم الشّاعرة الأخيرة.

- وين أحطّها؟

- فوق ثاني فاء وامشي.

- واشلون أتلفّظها؟

- طوقان (ص73).

الخصائص الفنّية :

ونأتي إلى النّاحية الفنّية في هذا العمل الأدبي فنجد أنّ الرّاوي يعتبر شخصية من شخصيات المجموعة وإن لم تكن فاعلة. فهو يقترب من شخصيّته تارة، ويبتعد عنها تارة أخرى. ونرى أنّ الفصل بين الرّاوي والكاتب صعب. إنّ قرب الرّاوي من شخصيّته يظهر بارزا مع الشّخصيات الأدبية في حين أنّ الشّخصيات العادية يذكرها دون تعمّق، إنّه حاضر في كلّ النّصوص ويتنوّع هذا الحضور تنوّع الشّخصية، وهو سارد عليم يعرف كلّ التّفاصيل عن شخصيته في قصّة حيّون راشد: نجده مع الشخصية داخل البيت يقول : «**وعندما يصل بيته يخلع ثيابه ويرتدي دشداشته يرتاح قليلا مع أوّل كأس عرق قبل أن ينهض ويدخل المطبخ ليسخّ ما لديه من طعام ويأكل بأناة حتّى لا يعرف المرء إن كان يشرب ليأكل أو يأكل ليشرب؟ ثمّ يذهب إلى فراشه مستسلما لقيلولة قد تمتدّ للغروب**». (ص21)

تتداخل شخصية السّارد والكاتب فيكشف عن نفسه، وكم حاول التمويه والاختباء يقول ص61: «**ذلك الحديث بين قريبي وبيني زرعني في حيرة واسعة ربّما كانت أوسع من سنوات عمري الخمس عشرة وبدت لي كلمة شاعر وكأنّها تشير إلى مخلوق**

ملائكي ليس من هذه الأرض بل هو مخلوق زائر قادم من كوكب آخر».

و يقول: «**وهنا ينبت على لساني تعليق استدراكي: هذا إذا كنّا عرفنا الكاروك في طفولتنا... أنا شخصيا عندما ولدت سمعت أمّي تقول أنّها كانت تنيّمني في سلّة**» (ص85).

لقد انطلق الكاتب من شخصيات حقيقيّة ولكنّه حوّلها إلى شخصيات أدبيّة واعتمد التّخييل فيما نقله وبذلك لم يكن السّرد واقعيّا وتمكّن من جعل هذه المادّة نصوصا أدبيّة مقنعة للقارئ تداخل فيها الزّمان والمكان وتحرّكت الشّخصيات بتلقائيتها وتوالت الأحداث التي كانت في الماضي، وهنا نستحضر تعريف القصّة على لسان إحدى الشخصيات وذلك في إطار توضيح بعض المفاهيم لجابر الخطّاب ص73: «**القصّة فنّ يا جابر، يا أستاذ** جابر، عليك أن تعرف **كيف تكتب والعبرة ليس في واقعيّتها أو عدمها بل في فنّيتها**».

يمكن القول عن هذا الكتاب أنّه كتاب الذّكريات والوفاء للذّكرى: **أتذكّره** بقامته الطّويلة ووجهه **الأشقر... وأتذكّر نظّارته الطبّية التي تتراقص عندما** يلاعب حاجبيه بعد أن يمسكني بإحدى حماقاتي الغراميّة» (ص90).

ولعلّ كلّ ما سبق التّطرّق إليه من مواضيع يجعلنا لا نستغرب بعض الإشارات الوجوديّة وهذا الحزن والأسى الدّفين وكأن لا شيء يحمل قيمة ومعنى ما دامت النّهايات الكئيبة متربّصة بنا في لحظة ما، يقول عبد الرحمان الربيعي: «**ثمّ تراكمت السّنوات فمن يصدق أنّ خالد الرّاوي البهيّ هو الآن تحت التّراب تلك هي لعبة الحياة والموت المؤرّقة حيث الفناء مستقرّنا الأخير**» (ص90).

في الختام لقد برهن هذا الكتاب على مدى **ثرائه** وعمقه، ويمكن اعتباره دراسة نفسية **اجتماعية لنماذج** بشرية متنوّعة موزّعة في مجتمعاتنا، قد تكون لكلّ منّا بعض سماتها، وقد تصادفنا هذه النّماذج خلال رحلتنا في هذا الوجود، فنشتبك معها في علاقات، ونختلط بها كما يمكن أن تمرّ بنا دون أن ننتبه لها أساسا، والكاتب تمكّن من الإمساك بها ولم يترك لها فرصة الإفلات من الذّاكرة التي تغلغلت فيها، وبذلك منحها فرصة الخلود بتسجيل أحوالها في هذا الكتاب.

بين «فردوس» لمحمد البساطي ومديح «زوجة الأب» لماريو فارغاس يوسا

ياسين رفاعية (*)

يعبق الريف المصري بكثير من القصص والحكايات بما يشبه التلاحم بين النساء والرجال، فالمرأة في الريف متساوية مع الرجل، تعمل في الحقل، وفي البيع والشراء... كذلك في القصص وراء الستارات الغامضة، من حيث الذي تتداوله الناس مثل ما يقول المثل الشعبي «يجعلون من الحبة قبة» خصوصا في المبالغة بالقصص الخفية للنساء ما قد حدث وما لم يحدث.

فردوس امرأة جميلة جذابة، هي الزوجة الثانية لرجل يتحرش بها ابنه الفتي الذي لم يبلغ الثالثة عشرة من عمره، وعندما تلمح لزوجها أمر «الواد» يضحك قائلا لها : الواد كبر. هزّ رأسه خفيفا وضحك مرة أخرى. لم ترتح فردوس لهزة رأسه ولا لضحكته، عوض أن يؤدب ابنه على أقل تعدّي، أو يعاقبه عقابا شديدا. وإن في البداية تزوجت فردوس من موافي بعد أن كبرت على الزواج، لكنها لم تنجب، فهجرها للإقامة مع زوجته الأولى وعياله منها. وبقيت فردوس وحدها في منزلها القريب من منزل الزوجة الأولى، يأتي إليها الواد سعد، ابن موافي. الذي حاول معها وبعث سلوكه فيها الحيرة والقلق.

يغوص الكاتب المنتج في الرواية دون توقف محمد البساطي كما في هذه الرواية. في الذات الانثوية، في قلقها الصامت، ووجدها الحائر ويمدنا في الآن نفسه بمتعة، تجعلنا نتابع القراءة بشغف ولذة... هذه الحيرة عند فردوس بين المحافظة على سمعتها، وحرمانها من الزوج الذي يشاركها الفراش، تدخل في عالم الأحلام، ترفض مداعبات الواد وتزجره في معظم الأحيان، لكنها في الوقت نفسه ترغب بعلاقة جامحة لشدة حرمانها من حقها الطبيعي أن تعيش كما تعيش أي امرأة متزوجة. فردوس هي البطلة وهي الراوية وهي الحالة فتتحدث إلى نفسها في الليل والنهار مع وحشة وغربة داخل بيتها، خصوصا هاجسها للإرتواء الجنسي كما هي الشجرة والغزالة الأنثى، لكنها هنا خجولة لا تستطيع أن تعبر عن تلك الحاجة بالصوت العالي، فيصبح الخيال والتخيّل هما الملجأ، هي زوجة

*) روائي سوري يقيم في لبنان

لأحد فلاحي الصعيد المصري لم تستطع الانجاب منه فهجرها إلى بيت ضرتها التي سبق لها أن أنجبت له ثلاثة أولاد، أحدهم الواد سعد، الذي كرر المحاولات معها، والتسلل إلى بيتها، بل جعل من نفسه كواحد من أهل البيت يدخل المطبخ ويأكل ما يشاء. ويطلب منها نوعا محددا من الأكل فتلبيه ضمانة لها من تحاشي شره، وتطلب مرارا من زوجها شاكية تصرف ابنه: «كنت كلمته كلمتين» فيبتسم، كأن ذلك قد أعجبه: آه... كبر الواد... شفت شنبه؟ فتكف فردوس عن لفت نظر الأب وتترك ولدنة سعد يتصرف على كيفه يحرّك فيها الكمائن ويشعل روحها. فهي -بالأساس- بحاجة إلى رجل شاب يندس إلى جانبها في الفراش، وبالتالي لا تقدر على خيانته، وعندما انتبهت لمحاولات سعد معها، لم تعد تسمح له بالنوم في سريرها مثلما كانت تفعل وهو طفل، أو الاستحمام عندها. و«الملعون» الذي فهم من أبيه أنه ليس متضايقًا منه، لكنّ فردوس بدأت ترفض مداعباته وكلماته المتوتّرة، فيستدير ويمضي، وتكون وقفتها بالباب وتراه قادمًا، تدخل وتغلق الباب قبل أن يصل إليه، يحيّرها تجرؤه عليها ولا تفهمه! ومتى انتبهت إليه؟ يوم الغسيل؟ ربّما حاول قبلها ولم تلتفت إليه، لم يخطر لها أبدًا، يتسلّل حتى لا تسمع له صوتًا، ويقول لها يا خاله، وظل يقولها حتى بعد أن مدّ يده، ويضحك.. يضحك في وجهها كأنّه لم يفعل شيئا، وتراجع فردوس نفسها، تكون في خلوتها داخل الناموسيّة وتستعيد الواقعة وترى وجهه الضاحك وتقول ربما لا يقصد، هي في الحوش. أمامها طست الغسيل، ساقها ممدودة. تحس به، متى جاء؟ يقف ساكنا محدّقا إلى فخذها العارية، مأخوذة تنظر إليه.. عيناه الزائغتان، أنفاسه اللاّهثة، حشرجة تفلت من حلقه. انتبهت أخيرا لفخذها العارية، وسحبت فوقها الجلباب، يرمقها لحظة صمتا، ثمّ يندفع خارجًا. بعدها، آه بعدها، حين ينظر إليها، وكأنما يترقّب ما يتعرّى منها في قيامها أو قعودها. ويكثر مجيئه، أيّ وقت، ما إن يراها أو يرى الباب مفتوحًا. وتسأله لِمَ لم يذهب مع أبيه. ويقول يريدني معه. لا تصدقه، ترى زوجها عند الصبح ومعه الحمارة يتلفت باحثًا عنه مناديًا، ثمّ يمضي وحده.

ويقترب منها محاولاً أن يلاحقها، هي في حيرتها تبتعد وتقول ما يخطر لها من كلام، تتردّد في مواجهته، تخشى لو فعلت أنّه يتجرّأ أكثر عليها، ومرات حين تقعد على المصطبة يأتي ويجلس. لا يقترب منها. ساكتا لا يتكلّم، يلعب بقطع حجارة يرصّها ويعيد رصّها، والنّسوة في بيوتهنّ، وعيال تذهب وتأتي، وتنبهه إلى أنّ هناك من يناديه ويقول: آه... سامع.

ولا يترك الواد فرصة دون أن يلمسها لمسًا خفيفا، خصوصا من ظهرها المكشوف قليلاً، تحس برعشة وهي تحاول إخفاءها: «تلوم نفسها في رقدتها داخل الناموسيّة، مستعيدة رعشة يده على ظهرها، تحسّ سخونتها وعرقها، محدّقة إلى السّماء والنّجوم خلال الشّباك المفتوح، والسكون يترامى، ونقيق الضفادع، ونعير البهائم على بعد ويوقعها الواد سعد في هواجس، أصبحت مثل الكوابيس، هي بحاجة إلى رجل، ولكنه قطعًا ليس ابن زوجها الهاجر لها: «لو أنّها تجاهلت الأمر كما فعلت من قبل وابتعدت عن يده وهي على كتفها؟ الآن وقد وصلت يده إلى عجيزتها وقالت له توبّخه ما قالت ربّما سيتجرّأ أكثر عليها»... تغمغم والنّعاس يثقل عليها.. من يدري، ربما راحت ظنونها بعيدًا، وجهه حين نظرت إليه. تراه لا يقصد شيئا.. ودهشته. وذعره! حتّى أنّها تراجعت سريعًا: «لا يفعل ذلك من كان في عمره»، الضرّة تناكدها أيضًا، كما لو أنّها تشجّع ابنها على أفعاله نكاية بها، بل وتشجّع زوجها على الابتعاد عنها «هذه المرأة العاقر».

في هذا الصراع المستمرّ، والمرير، والمتعب إلى حدّ العياء، يؤطرها محمد البساطي ببراعة الروائي المتميّز، فتصبح الأحداث شغلا شاغلا للقراء وكأنّهم داخل العمل، وهذه دقّة الكاتب أن يشاركه قرّاؤه في التعامل والتعاضد مع الرّواية.

والملعون سعد، كأنّه أكبر من عمره بعشر سنوات أو

عشرين، ينقل لها أخبار القرية بأنّ أهلها يتحدّثون عنها، وأنّه يدافع عنها وعن سمعتها.. فهي الخالة فردوس زوجة أبيه... ويعتزّ بها كثيرا، وتصدّق خداعه، ولكنّها تظلّ حذرة منه باستمرار. حتى أنها فكرت أن تترك البيت وتذهب إلى بيت أهلها وأخيها الذي يحبها.. تعزم وتقرّر.. وتضبّ أغراضها البسيطة كي ترحل من هذا الجوّ الموبوء والمقيت، تريد المحافظة على طهارتها ولم يخطر ببالها أن ولدًا بعمر الثلاثة عشر يدخلها في هذه الدوامة القاسية بين الحفاظ على أنوثتها من التّلوّث أو القبول بتحرير جسدها وشدّه واروائه بشتى السبل. وهكذا حزمت أمرها: «طريقها طويل، تركب إلى بيت أهلها قطارين.. وتفكر أولا أن تذهب إلى أختها. كانت هناك تقيم معها سنوات طويلة قبل أن تتزوّج.. وتتذكّر طفولتها معها مع أبيها الرائع وأخيها الذي في الثامنة... ثلاث سنوات كانت الفرق بين كلّ منهم. وهي وأختها تقومان بأعمال البيت. لم ينقص شيء، ولا اشتكى أبوها أو أخوها. وتتذكّر الطعام الطيب في بيت الأسرة: «كنا بنمص صوابعنا من حلاوة الأكل».

ما كان أحد يحنو عليها مثل أبيها، يعاملها بخلاف أخويها كلمتها هي التي تمشي. تقول: «أختكما قالت كذا وكذا. خلاص» هناك كان العزّ والاحترام والحبّ بعيدا عن النميمة التي كانت تمارسها ضدّها ضرّتها.

وتتساءلُ إذا قررت الرحيل: «كنت أقول لنفسي إنّني لا أجد أحدًا في البيت. آكل وآخذ راحتي» لكنه الواد سعد يلمح لها: «الأولاد شافوك وسط الزرع وعلى رأسك البقجة والعنزة جنبك. مشوا من بعيد وراءك.. وكنت تلبسين الجلباب.. ثم يقول لها ساخرًا: «على فين والدنيا ليل» إحتاروا. قالو النهر؟ ومن تروح وحدها النهر في هذا الوقت؟ ورأوك خرجت للطريق وهم وراءك. مشوار: وشافوك ماشية طوّالي، لما حكوا لي قلت راحت لأهلها. والبيت ساكت، يومان بليلة ولا يسمع له صوت.

وتعود أدراجها خوفًا من الفضائح.. والواد يلعب بأعصابها بين مدّ وجزر.

لكنّ فردوس بدأت تقلق على سعد، أثّر بها، وباتت لا تعرف إن كانت شغوفة به أم لا.. ويصبح شغلها الشاغل..

وهنا يتركنا الروائي ونحن نريد أن نعرف المزيد وما إذا كانت فردوس استسلمت.. وهنا براعة الكاتب في نقل المشاعر الأنثويّة المحرومة من حقّها في الحياة والرادع الأخلاقي الذي يقف بالمرصاد لأيّ شعور.. كما دائمًا في هذا الشرق؛ يتركنا أمام نصّ مفتوح لنرسم النهاية حسب تخيلنا هل استسلمت؟ أم ظلّ الفتى كابوسًا مريرًا في حياتها؟!

على كل حال تبقى ملاحظة هامّة جدًا هي ممّا لا شكّ فيه أنّ البساطي قرأ رواية الكاتب البيروفي ماريو بارغاس يوسا الشهيرة «في مديح زوجة الأب» وفي ترجمة أخرى «الخالة زوجة الأب» وهذا العنوان هو الأساس حيث «فردوس» طبق الأصل مع الرّواية المذكورة «ففي مديح زوجة الأب» التي نكشف فيها الحبّ المحرّم لفتى يدعى «فوفونا»، والذي يكنّه لزوجة أبيه دونا لوكريثيا لتشكل حكاية أيروسية كاملة، أو بالأحرى ماجنة وهي رواية – كما ذكر الناقد والكاتب اسكندر حبش – تسير عبر الاستيهامات والتعاقدات، أكثر من كونها تسير خلال التهتك والمباهج، إنّها احتفاء بالجسد الذي يرسخ، بشكل خبيث لا واقعية الجسد نفسه، إذ لربما كانت الايروسية ومن خلال طبيعتها الخاصّة، قد تفتحت أو لنقل قد تشكلت على هيئة سراب من أجل عطشنا كراشدين (...) إذ أنّ المراهق بدأ بالتّدرّب على هذا الاضطراب الغرامي، في حين أنّ زوجة أبيه كانت أكثر هياجا من هذا الجسد الشاب الذي وضعته على المحكّ قبل أن تكشفه بنفسها. تذهب دونا لوكريثيا لتروي مع الأب عطشها الذي ولد جرّاء حضور الابن. قبل أن تذهب فيما بعد لترويه مع الشاب نفسه».

فإذا وضعنا الروايتين على طاولة واحدة نكتشف أن البساطي لم يفعل سوى تغيير الأسماء... وبعض المشاهد ما يناسب القارئ المصري.. هل هو سقوط الشاطر؟.. ربّ سقطة بألف إن لم تكن بمليون.

شاعر رومانسيّ تونسيّ : أبو القاسم الشابي

نص بالفرنسية للمنجي الشملي
ترجمة محمّد العربي السنوسي (*)

كثيرا ما يلجأ العديد من الباحثين أو أشباههم ممّن لم يستأنسوا البحث الدقيق والرصين والمتأني بالتفاخر بعدد الصفحات التي يحبرونها على الورق ويتباهون بها متطاولين على من تمكّنوا من ناصية البحث العلمي، رغم أنّهم من المقلين في الكتابة. فالعبرة ليست في عدد الصفحات المكتوبة والكتب المنشورة بين الحين والآخر، والتي في غالب الأحيان لا تجدي نفعا لكثرة العموميات والسفسطائية فيها، إنّما العبرة فيما نحصل عليه من فائدة من كتابات تتماشى والمقولة المأثورة "ما قلّ ودلّ" وتكون بذلك مرجعية لمن يريد الاستدلال بها. لقد فهم العديد من الجامعيين هذا المسلك منذ أمد بعيد. بل نلاحظ أنّ أهمّ الدوريات الأمريكية والغربية بصفة عامة أمست منذ أكثر من أربعة عقود تطلب من مراسليها الباحثين في كلّ الميادين، وخاصة في العلوم الإنسانية والأدبية، أن يمدّوها بعدد معين من الصفحات، بل وعدد معيّن من الكلمات، لأنّ هذه الدوريات تريد توفير القدر الكبير من الدراسات للمختصين والقراء على حدّ سواء. إذن، أصبح الاختصار والدقيق عمل ضروري لا مفرّ منه. ولكن هنالك من استبق الكثير في هذا السياق. ومن روّادهم الأستاذ المنجي شملي.

ونحن نحتفل هذه السنة بمئوية أبي القاسم الشابي، عثرنا على دراسة وجيزة حول هذا الشاعر الفذّ كتبها الأستاذ المنجي شملي بالفرنسية ونشرها في مجلة فرنسية، ألا وهي مجلة "كونفليون" Confluent عدد 37، جانفي 1964، قصد التعريف بالشابي من ناحية وطرح من ناحية أخرى إشكالية لم يقع التطرق إليها ، حتى فيما بعد، من قبل جميع الدارسين لأثر الشابي، والمتمثلة في خصوصيات رومانسية الشابي، التي جعلت منه لا شاعرا عربيا فحسب، بل وكذلك ذا بُعد ومسحة إنسانية. لقد توصل الأستاذ المنجي شملي بإيجاز لا يعرف سرّه إلا هو بالذات إلى هذه النتيجة الأساسية في شعر الشابي. وهذا ما دعانا إلى ترجمة هذه الدراسة الوجيزة والقيّمة في نفس الوقت، تعميما للفائدة وإثراء للمكتبة العربية.

ملاحظة : إنّ الهوامش المصحوبة بمعقوفين هي من وضعنا، وليست موجودة في النصّ الفرنسي.

لم يكن الشابي مجهولا تماما لدى الجمهور الأوروبي، وخاصة الفرنسي، منذ أن فكر فعلا بامتياز عامر غديرة بترجمة العديد من أشعاره(1).

وليس من شك إن أُعتبر الشابي بمثابة الرمز الأكثر انجذابا والمتميز في الأدب العربي المعاصر. فهو لم يكتف أبدا، مثل «الشاعر التقليدي» بتأمل العالم تأمّل المتفرج.

*) جامعي، تونس

بل كان يستشعر روح شاعر يكون شعره مدفوعا بغاية نبيلة «لتفسير هذا العالم وتغييره». وإذن، فإنه من السذاجة القول بأنّ الشابي شاعر رومانسي. ذلك لأنّ هذه الرومانسية لم يقع تحديدها بدقّة.

إن المساهمة في تحديد مكانة أبي القاسم الشابي في الأدب العربي الحديث، بإبراز الأفكار الأساسية التي تتحكّم في فكره، ووصف رسالته ومناجاته، وبذلك فحوى رومانسيته على ضوء ما كان يدين به شاعر «إرادة الحياة» للمشرق العربي والغرب الأوروبي في نفس الوقت: هذا ما نقترح القيام به في هذه الدراسة، التي لا تدعي، مثلما يجب التأكيد عليه، الشمولية ولا استنفاد الموضوع. وهذا أقصى ما يكون الأمر.

وحتى نفهم الشابي، ونعرّف برسالته ونبين رومانسيته، يكون من الضروري على الأقل معرفة الخطوط العريضة للوسط الثقافي الذي نما فيه والوسط الاجتماعي الذي عاش فيه.

عناصر من ترجمته الذاتية :

وُلد، سنة 1909، في الشابية، وهي قرية غير بعيدة من واحة توزر، بالبلاد التونسية، وهي منطقة امتاز أهلها بالفطنة، والتورية، والسخاء الروحي، والطيبة المخلصة في تعاملهم اليومي مع الآخر. وبعد أن حصل والده أوّلا على تكوين تقليدي متين في الجامعة «الزيتونة» التونسية، ثمّ في جامعة القاهرة «الأزهر»، شغل خطة قاض (موظف لدى المحاكم الشرعية) بتونس، منذ 1910 إلى حدود 1929، تاريخ وفاته. وهو الحدث الذي هزّ كيان الشاعر وجعله، وهو لم يبلغ بعدُ العشرين من العُمر، أمام مسؤوليات جسام : فهل هنالك فعلا ما هو أكثر جسامة من أن يجد نفسه مسؤولا في هذه السنّ عن عائلة متعدّدة الأفراد ؟ وإثر ذلك بقليل، تزوّج، والثابت أن ذلك قد تمّ خلال صيف 1930. وخلال هذه الفترة أيضا، أُصيب بمرض أقلّ ما يُقال فيه أنّه «غامض»: هل هو مرض القلب ؟ أو مرض السلّ ؟ ولعلهما الإثنان معا. لا شكّ أنّ المرض الأوّل سببه داء المفاصل؛ وقد لا يكون الثاني مستحيلا إن أبتلي به نتيجة عدوى بسبب تلك الحياة المادية المفجعة في «المدارس» أو المبيتات لطلبة الأقاليم، المزاولين لدراستهم الثانوية في تونس؛ وهي المبيتات المعروفة بضيقها، وعدم تهويتها، والتي تضمّ الأشخاص والأثاث في نفس الوقت: طلبة، وكتب، وأدوات طبخ، وفحم، وما إلى ذلك...

هكذا تأثرت حياة الشاعر بصدمة قاسية : وفاة والده الذي كان بالنسبة إليه أنموذج الاستقامة والأسوة الحسنة؛ كان [الشاعر] يقول: «أفهمني معاني الرحمة والحنان، وعلمني أنّ الحقّ خير ما في العالم وأقدس ما في الوجود(2)». لقد تأثرت حياته أيضا بحادثين آخرين هامين : زواجه الذي لا نعرف عنه، إلى هذه الساعة، الكثير، ومرضه المنهك الذي قضى عليه في سنة 1934، وهو لم يتجاوز الخامسة والعشرين من العمر !

الوسط الثقافي والسياسي والاجتماعي:

في الحادي عشر من أكتوبر 1920، نجد الشابي في تونس العاصمة لمزاولة التعليم الثانوي في الزيتونة. كانت عندئذ جامعة على نسق جامعات القرون الوسطى. فوجد الشابي نفسه فيما بين 1920 و1930 مرغما على العيش في هذا الوسط الثقافي التقليدي، في هذه الجامعة «العتيقة وغير الملائمة للحياة العصرية»، والتي توفر تعليما موسوعيا فعلا، ولكنه منقطع عن الواقع وعن الفكر ذي الصيرورة المستمرة.

لم يتمكّن الشابي من الاقتناع بالثقافة الزيتونية التي اكتسبها... فقد كان يشعر بعدم الرضا، ويشعر بالنقص. غير أنّ هذا الوسط وهذا التعليم الزيتوني قد أثرا في الشاعر تأثيرا صارما، سيثور عليه فعلا بعنف دون التخلص منه نهائيا. إنّ البحث في آفاق أخرى عن مصادر حيّة للفكر الحقيقي، وتجاوز الاستدلالات القطعية، والمتشدقين بكلمات رنانة العاجزين عن تحليل

الظواهر المجسمة للحياة: تلك هي الأفكار التي تشبع بها الشابي خلال سنة 1928، سنة نحاجه في «التطويع» أو شهادة ختم الدروس الثانوية (التقليدية) في الزيتونة. وحتى يحرز على تقدّم، كان من الواجب أن يثور ضدّ ما كان موجودا، وبالخصوص ضدّ «أولائك الذين يكرهون النور»، حسب تعبيره.

تفاقمت هذه الوضعية الثقافية التي كانت تغيظ الشابي بوضعية سياسية واجتماعية لا تقلّ قتامة. فبين سنوات 1924 و1930، تطور بعنف الصراع الاجتماعي من قبل العمال التونسيين ضدّ الأعراف الأوروبيين وحكومة الحماية، خاصة منذ عودة محمّد علي الحامي من ألمانيا، وهو أبو الحركة النقابية التونسية ورائد الفكرة التي أدّت إلى تأسيس «جامعة عموم العملة التونسيين». لقد أصبح الوعي النقابي والوطني جليّا. عندها برز الطاهر الحداد، المصلح المجهول، أو بالأحرى المغبون(3) الذي تجرأ بهذه الفقرة:

يكفي ! فقد ارتضى العرب بأن يكونوا كلّ شيء، نركنوا إلى مآثر الأجداد، وقضوا بذلك في أنفسهم على قوى التجديد؛ لقد حطموا ذاتهم خدمة للكراهية، بينما كانت علومهم تنير الآخرين، وأخذ نجمهم في الأفول.

كانت حرية التفكير والتعبير والاجتماع ممنوعة في كلّ مكان، وكانت حرية الصحافة جدّ متقلصة.

وكانت الوضعية من الناحية الاقتصادية في النهاية غير مزدهرة. وكانت جراية العملة الفلاحيين ـ أي الخماسة ـ ضعيفة ضنينة، وكانت التجارة التونسية بين يدي مجموعة صغيرة من المستغلين والمضاربين المتسامح معهم، أو بالأحرى المدفوعين من قبل نظام الحماية. وكانت البطالة هي الظاهرة الأساسية. ويمكن القول بأنّ الشعب كان يحتضر. أمام هذه الوضعية التي أقلّ ما يقال فيها إنّها المأسوية، فقد أطلق الطاهر الحداد أولا، والشابي فيما بعد، رسالتهما الثورية؛ فقد تناغم الواحد بعد الآخر في تقويض مشترك لما هو تقليدي.

فكر جديد أو نمط ثان من تكوين جديد :

1 ـ الخلدونية :

إنّ الاستعداد الطبيعي لدى الشابي للثورة ضدّ الجمود، ولدوس كلّ ذبول، مستلهم من الاحتكاك بالفكر العصري العربي المشرقي والأوروبي على حدّ السواء، رغم أنّه لم يكن يتقن أي لغة أجنبية.

كانت المرحلة الأولى من هذا التكوين هو تكوين الخلدونية -وهو المعهد الذي أسسه الوطنيون التونسيون الأوائل، لفائدة طلبة الزيتونة الراغبين في استكمال ثقافتهم وتطعيمها برحيق جديد. كان الشابي يختلف إلى مكتبة هذه المؤسسة مثابرا على ذلك حتى قيل إنّه جزء من المحلّ. فهنالك، حصل على نافذة منفتحة على العالم المعاصر. وتمكّن فيها من مطالعة، في ترجمة عربية، كتاب رافاييل للامارتين (4) Lamartine، وكتاب فرتر لغوته (5) Goethe، وبعض المقتطفات من أشعار أوسيان (6) Ossian. واهتدى فيها إلى طه حسين، وهو عندئذ كاتب شاب وقد اشتهر بعد بدراسته الشهيرة «في الشعر الجاهلي» (الصادرة في القاهرة سنة 1926)، التي أخرجت عالم الأدب العربي من سباته. واكتشف فيها أيضا عباس العقاد وبالأخص حسين هيكل الذي أصبح شهيرا بروايته «زينب»، وهي التي تذكّر بـهيلويز الجديدة لجون جاك روسو والذي استفاد منه أيّما استفادة.

نميل إلى اعتبار أنّ الشابي كان في هذه الفترة قد شرع في مطالعة -ودوما في الخلدونية- مؤلفات ممثلي المدرسة السورية اللبنانية في أمريكا، التي صبغته بطابع لا يمّحي: أمثال جبران(7)، ونعيمة، وإيليا أبي ماضي وآخرين.. ولكن، فقد أصبح جبران بالخصوص محل اهتمام شاعرنا ومثله الأعلى. لقد وقع الشابي في غواية كلّ الإنتاج الأدبي لجبران وخاصة أشعاره النثرية وعنوانها «العواصف»، التي نجد صداها في قصيده «إرادة الحياة»؛ وقد عرف هذا القصيد مصيرا مدهشا وجسّد، لا في تونس فحسب بل في كلّ العالم الإفريقي والآسيوي، الثورة الداهمة. ومطلعه على النحو التالي :

إذا الشعب يوما أراد الحياة
فلا بدّ أن يستجيب القدر
ولا بدّ لليل أن يــنجـــــلي
ولا بدّ للقيد أن ينـــكسر

2 ـ النادي الأدبي لقدماء الصادقية :

المرحلة الثانية – وهي أكثر أهمية وأكثر ثراء وأكثر صرامة حسب اعتقادنا- في تكوين الشابي العصري، وهي تعود إلى النادي الأدبي الذي اندرج نشاطه في إطار جمعية قدماء تلامذة الصادقية، خصوصا منذ سنة 1927. إن كانت مكتبة الخلدونية لا تضمّ إلا عددا محدّدا من المؤلفات الأجنبية المترجمة إلى العربية، فإنّ مكتبة النادي الأدبي مكّنت الشابي من بلوغ آفاق أوسع. فهنالك، احتكّ بمنابع الرومانسية الأوروبية، في ترجماتها العربية : بول وفرجيني لبرناردان دي سانت بيار(8)؛ والشهداء لشاتوبريان(9)؛ ومن أجل التاج لفردريك كوبي François Édouard Joachim Coppée (10)؛ تحت أشجار الزيزفون لألفونس كار Alphonse Karr(11)، وبعض مؤلفات لامارتين، وهوغو، وفينيي، وموسيي؛ وتمكّن أيضا من قراءة قصص كولات Colette (12)، وكلود فاراز (13) Claude Farrère، وبول هارفيو Paul Hervieu (14). ولا يمكن أن نغفل من الإشارة إلى أنّه تمكّن في مكتبة «الصادقية» هذه من قراءة التأليف الأساسي الذي ألّفه ادموند ديمولان Edmond Desmolins (15) : سرّ تقدّم الأنجليز-الساكسون الذي ترجمه إلى العربية فتحي زغلول(16) والذي أثار نقاشا حماسيا في أحيان كثيرة لدى المثقفين المصريين؛ فقد لعب دور الحافز المساهم كثيرا في إخراج المصريين من سباتهم.

3 ـ محاضرة غرة فيفري 1929:

ولكن رغم التأثير العظيم للكتب، يظهر أنّ الشابي استفاد بالخصوص، في هذا النادي، من التواصل الإنساني الذي كان له مع أصدقائه المتكوّنين في المدرسة الصادقية: فهم شباب «لهم ثقافة غربية» إضافة إلى تكوينهم العربي، الجيّد في غالب الأحيان، تكوين فرنسي انبهر به الشباب الزيتوني. لم يكن هذا الاحتكاك دون مصادمات. ولكنه كان مثمرا. وهذا أساسي !

فقد كان الشابي في المناقشات، والمحاضرات، والصدامات أيضا دوما حاضرا. وهذا التكوين المتأتي من الكتب المنفتحة على الغرب وهذا الاحتكاك مع «مثقفين من نوع جديد» تمخضت عنه «محاضرة برنامج» ألقاها الشاعر في غرة فيفري 1929، في قاعة الخلدونية، تحت إشراف النادي الأدبي لقدماء تلامذة الصادقية؛ فأقرّت هذه المحاضرة الأمر المحتوم: وهو الاختلاف الحتمي مع الماضي، والقطيعة غير المتراجع عنها مع ما هو تقليدي. فقد تحدّث الشابي في ذلك اليوم، أو في تلك الليلة، عن «الخيال الشعري عند العرب».

ولكن، يجب أن لا ننخدع عندما نفكر بتروّ في أهمية هذه المحاضرة. فلم يكن الأمر، إلى هذا الحدّ، بسبب محتواها الأدبي، الذي من المؤكد أنّه يظلّ محلّ جدل (فالشاعر لم تكن سنّه آنذاك سوى عشرين عاما)، ولكن بالنظر إلى الموقف الشجاع بشكل مدهش، بل الجسور ضدّ التقليد، والدغمائية والثقافة العتيقة، في زمن كانت فيه قوى الجمود تكبل - وتعمل كلّ ما في وسعها على خنق - كلّ مسلك تجديدي وحرّ.

«لقد أصبحنا نتطلب أدبا جديدا نضيرا يجيش بما في أعماقنا من حياة وأمل وشعور، نقرأه فنتمثل فيه خفقات قلوبنا وخطرات أرواحنا... أدبا قويا عميقا يوافق مشاربنا ويناسب أذواقنا في حياتنا الحاضرة... أمّا نحن فما زلنا من أبناء الحياة، ولهذا فلا ينبغي لنا أن ننظر إلى الأدب العربي كمثل أعلى للأدب الذي ينبغي أن يكون، ليس لنا إلاّ احتذاؤه ومحاكاته في أسلوبه وروحه ومعناه، بل يجب أن نعدّه كأدب من الآداب القديمة التي نعجب بها ونحترمها ليس غير. أمّا أن يسمو هذا الإعجاب إلى التقديس والعبادة والتقليد، فهذا ما لا نسمح به لأنفسنا، لأنّ لكلّ عصر حياته التي يحياها، ولكلّ حياة أدبها الذي تنفخ فيه من روحها القشيب.... أقوله لأنّه الحق،

وإن كنت أعلم أنّه سيغضب طائفة كبيرة ممّن يؤثرون الحياة في أكناف الدهور الغابرة حيث السكينة التي لا تصمّ الآذان، والسبات الذي لا يستفزّ الحياة(17)».

الكلّ غير متناسق أو الرومانسية الشابية :

قد نعتبر أنّ الشابي شاعر رومانسي. ولكن يوجد فرق بين القول بأنّه رومانسي، واختلاف بين تعريف هذه الرومانسية. هل هو رومانسي على غرار بيرون Byron(18)، وكيتس Keats(19)، ولامارتين أو هوغو Hugo (20)؟ عديدون هم النقاد في الأدب الذين اعتبروا أنهم وجدوا مفاتيح رومانسية الشابي، في التأثيرات التي تلقاها من المشرق العربي والغرب الأوروبي.

نقرّ دون عناء أنّه يوجد هنا خطران اثنان. أولا، أن نريد، بكلّ ثمن، نسخ أي تعريف للرومانسية الأوروبية لتعريف رومانسية الشابي؛ وثانيا، الخطر في اعتبار الشابي مجرّد آلة عجيبة لتسجيل التأثيرات، ليس غير...

وفي محاولة لتمييز هذه الرومانسية، يتحتّم علينا ألا نغفل دون شك التأثيرات وتكوين الشاعر، ولكن بالخصوص العامل الشخصي والوضع الاقتصادي والاجتماعي فيما بين 1920 و1934 بتونس. انطلقا من ثقافة جدّ تقليدية، ثقافة رجال الدين وشارحي المتون، وصل الأمر بالشابي إلى رفض كلّ ما فيها من قديم. وانطلاقا من الوضعية الاستعمارية، عرفت تجربة الشابي مرحلة جميلة من المشاعر والفعل. فشعره الوجداني، واندفاعه الثوري يبرزان اختلافا في العلاقات بين عالمين متناقضين.

هكذا، فإنّ رومانسيته تنهل من معين الواقع التاريخي والسياسي والاجتماعي الذي كانت تشهده تونس فيما بين الحربين. وهذه الرومانسية هي مرحلة من تاريخ تونس. كان الشاعر يريد أن «يعيش» وأن يدفع بشعبه إلى التمسك بالحياة. ففي قصيده «إرادة الحياة»، يعبر بوضوح عن رسالته [قائلا]:

وأَلْعَنُ مَنْ لا يُمَاشِي الزّمَــانَ
وَيَقْنَعُ بِالعَيْشِ عَيْشِ الحَجَر

هُوَ الكَوْنُ حَيٌّ ، يُحِبُّ الحَيَاةَ
وَيَحْتَقِرُ المَيْتَ مَـهْـمَا كَــبُر

....

إذا طَمَحَتْ لِلْـــحَيَاةِ النُّفُوسُ
فَلا بُدّ أَنْ يَسْتَــجِيبَ القَــدَرْ

ولكن، في حالة الشابي، هل استجاب القدر؟ ففي حياته ابتعد شعبه عنه... فكان نبيا مجهولا. وأجاب الشاعر لهذا الاستخفاف بالدعوة إلى الثورة [قائلا] :

أيها الشعب ليتني كنت حطابــا
فأهوي على الجذوع بفــأسي

....

ليت لي قوة العواصف يـــا شعبي
فألــــقي إليك ثورة نفسي

ليت لي قوة الأعاصير إن ضجت
فادعوك للحيـــاة بنــفــسي

هكذا يكون من الصعب التأكيد - مثلما يفعله الكثير - بأنّ رومانسية الشابي تشاؤم. فقد أكّد «النبي المجهول» دوما أنّ «الحياة تتفوّق على الألم» و«أنّ ابن آدم، في عمقه، وفي كينونة نفسه عبد للحياة التي تنصهر في إيمانه».

لو أدركنا كم كان الشابي يحبّ شعبه، ولو اعتبرنا الفكر البناء الذي يزخر به كلّ شعره، ولو نذكر أخيرا الجهود التي بذلها لكسر الجمود الثقافي في بلاده، أليس من حقنا القول، في نهاية التحليل، بأنه اندفع نحو رومانسية لم تكن إطلاقا بكاء ونواحا، ونظرة تشاؤمية للكون، وإنّما هي توْق إلى النضارة، إلى الجديد، إلى النضال في سبيل الكرامة، وباختصار إلى الحياة ؟

تنزع رسالته وتجربته نحو مستقبل ليس بالقومي فحسب، بل [مستقبل] إنساني.

الهوامش والإحالات

1) Abou-l-Qasim CHABBI : Poèmes, Traduits de l'arabe par Ameur GHEDIRA, (Autour du monde), P. Seghers, Edit., Paris, 1959

2) [جملة مقتطفة من الإهداء لوالده في كتاب «الخيال الشعري عند العرب»]

3) الطاهر الحدّاد (1899-1935)، زيتوني مثل الشابي، حاول المساهمة في الإصلاح الاجتماعي بالنشاط النقابي وبحرية المرأة؛ وهو مؤلف كتابين هامين: «العمال التونسيون» (1927، تونس)؛ و«امرأتنا في الشريعة والمجتمع» (1930، تونس).

4) [الفونس دي لامارتين (Alphonse de Lamartine) (28 فيبراير 1869 - 21 أكتوبر 1970) كاتب وشاعر وسياسي فرنسي. نشر لامارتين بعد ذلك عدة كتب مهمة نذكر من بينها: رحلة إلى الشرق (1835)، جوسلين (1836)، سقوط ملاك (1838)، خشوع شعري (1839)، الخ].

5) [يوهان فولفجانج فون غوته (بالألمانية: Johann Wolfgang von Goethe) أديب ألماني عالمي ولد في مدينة فرانكفورت الواقعة على نهر الماين في 28 أغسطس 1749 ورحل في فايمار في 22 مارس 1832].

6) [شاعر سكوتلندي من القرن الثالث الميلادي، قد يكون شاعرا للمحمة «فينغال» التي ترجمها إلى الأنقليزية جيمس ماكفرسون فيما بين 1760 و1765 ونشرها في تلك الفترة، مثيرة الانتباه في كامل أرجاء أوروبا، إلى درجة أنّ الكثير نسب هذه الأشعار إلى ماكفرسون وليس لأوسيان].

7) شاعر لبناني (1883-1931)، هاجر إلى بوسطن في الثانية عشرة من العمر؛ زاول الدراسة ثلاث سنوات في باريس في معهد الفنون الجميلة (تلميذ لرودان)؛ وعاش أيضا بنيويورك.

8) [رواية كتبها جاك هنري برناردان دي سانت بيار (1738 - 1814) سنة 1784].

9) [رواية نشرها شاتوبريان سنة 1809].

10) [هو الروائي والمؤلف المسرحي فرانسوا إدوارد جوياشيم كوبّي (1842-1908)، و«من أجل التاج» مسرحية من خمسة فصول (1895)].

11) [ألفونس جون بابتيست كار روائي وصحفي فرنسي (1808-1890)، نشر هذه الرواية سنة 1835، مما مكنه بالعمل في صحيفة الفيغارو].

12) [سيدوني غابريال كولات (1873-1954)، عضوة أكاديمية غانكور سنة 1945].

13) [اسمه الأصلي فريدريك شارل بارقون (1876-1957). وقد حصل على جائزة غانكور سنة 1905]

14) [روائي ومؤلف مسرحي (1857-1915)].

15) [مربي فرنسي (1852-1907)، ألف هذا الكتاب سنة 1897 .]

16) [أحمد فتحي زغلول (رمضان 1279 هـ الموافق فبراير 1863م - 29 ربيع أول 1332 هـ الموافق 27 مارس 1914م). وهو الشقيق الأصغر للزعيم سعد زغلول. ومن أعماله الكبرى في الترجمة «سر تقدم الإنجليز السكسون» لإدمون ديمولان، و«سر تطور الأمم» لجوستاف لوبون، و«روح الاجتماع» لجوستاف لوبون، و«أصول الشرائع» لجيرمي نبتام، إضافة إلى تأليفه لبعض الكتب مثل «المحاماة» و«شرح القانون المدني» و«الآثار الفتحية»].

17) [أنظر أبو القاسم الشابي، الخيال الشعري عند العرب، تقديم محمّد لطفي اليوسفي، سيراس للنشر، تونس، 1998، ص. 95.]

18) [جورج غوردون بيرون، شاعر بريطاني رومانسي (1788-1824)].

19) [جون كايتس، شاعر رومانسي بريطاني (1795-1821)].

20) [شاعر وكاتب فرنسي (1802-1885)].

المسائل الكلامية في فكر الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور (1909-1970) من خلال كتابه «محاضرات»

رمضان بن رمضان (*)

I– الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور: مفرد بصيغة الجمع

ولد الشيخ في أكتوبر من سنة 1909، خطيب قدير واسع الاطلاع، دقيق المعرفة وأديب راسخ القدم ومدرّس عبقري، تتلقف معلوماته الأذهان قبل الآذان، ألقى العديد من المحاضرات في بلدان عديدة، رحالة جاب البلاد الأوروبية وأقطار العالمين العربي والاسلامي حيث كان يقابل بحفاوة وترحاب كبيرين. مثل تونس في مؤتمرات عديدة، شغل منصب رئاسة الجمعية الخلدونية في جوان سنة 1945، وترأس الاتحاد العام التونسي للشغل الذي كان من مؤسسيه، مدة عامين. أسس معهد الحقوق العربي ومعهد البحوث الاسلامية وألقى على منبرهما محاضرات قيمة وعمل بكل ما أوتي من قوة على انعقاد مؤتمر الثقافة الاسلامية بتونس في سبتمبر من عام 1949 رغم العراقيل والصعوبات وشارك في مؤتمر المستشرقين بفرنسا سنة 1948 ومؤتمر المستشرقين بتركيا سنة 1951 رفقة والده الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور.

تولى منصب الافتاء المالكي في نوفمبر من سنة 1953 وعين عميدا للكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين ومفتيا للجمهورية عام 1961 وأختير عضوا بمجمع اللغة العربية في القاهرة عام 1961 وانتخب لعضوية مجمع البحوث الاسلامية سنة 1962 توفي مساء الاثنين 20 أفريل سنة 1970 وتولى إمامة الصلاة عليه والده ودفن بمقبرة الزلاج.

مما لا شك فيه أن ثقافة الشيخ وتكوينه العلمي ذو منحى تقليدي بالأساس فهو نجل العلامة الشيخ الطاهر ابن عاشور فقد ابتدأ تعلم الحروف الهجائية في سن السادسة، ثم ابتدأ حفظ القرآن الكريم وفي سن التاسعة حفظ الأجرومية والمرشد المعين والرسالة والألفية والعاصمية، ثم في السنة العاشرة أعاد حفظ القرآن

*) باحث، تونس

وابتدأ تعلم اللغة الفرنسية على يد معلمين خصوصيين في ساعات معينة بالمنزل، في سنة 1922 ابتدأ قراءة دروس في مبادئ التوحيد والقراءات والفقه والنحو بمسجد سيدي أبي حديد قرب نهج الباشا وفي آخر السنة اجتاز امتحان الدخول للتعليم الزيتوني فقبل بالسنة الثانية وتعاطى الدروس بجامع الزيتونة الأعظم ثم اختزل سنة أخرى من برنامج التعليم فتقدم لامتحان التطويع سنة 1928 ونجح ومن السنة الدراسية الموالية أقبل على مزاولة الدراسات العليا بالجامعة الزيتونية وانخرط في سلك طلبة المدرسة العليا للغة والآداب العربية بسوق العطارين وانتسب إلى كلية الآداب بجامعة الجزائر سنة 1931 ثم نجح في المناظرة سنة 1932 فسمي مدرسا واستمر مع كل ذلك في تعلم اللغة الفرنسية.

يقول عنه الأديب محمد محفوظ في تراجم المؤلفين التونسيين، ج3، ص313: «وكان فذا بين مدرسي الزيتونة لا يقارنه أحد في سعة معارفه وثقافته الحديثة. قرأت عليه في التعليم العالي شرح السعد التفتزاني على العقائد النسفية وتاريخ الفرق الاسلامية.. وفيهما سمعنا الأسلوب الجديد والمعلومات الغزيرة، ففي درس العقائد كان كثيرا ما يقارن بين آراء المتكلمين والفلاسفة كابن سينا، والفارابي، وابن طفيل، وابن رشد وفي درس تاريخ الفرق سمعت منه من غزارة التحليل ودقة التعليل وسعة الاطلاع»:

من مؤلفاته:

1 - «أركان النهضة الأدبية بتونس» (تونس، 1968)

2 - «أعلام الفكر الاسلامي في المغرب العربي» (تونس، 1965)

3 - «الحركة الأدبية والفكرية في تونس» (القاهرة، 1965) مع العلم أن المصنفين الأخيرين قد تمت إعادة نشرهما في مصنف واحد هو «أعلام الفكر وأركان النهضة بالمغرب العربي» نشر مركز النشر الجامعي (تونس، 2000) مع تقديم للدكتور المنصف بن عبد الجليل.

4 - «التفسير ورجاله» (تونس، 1966)

5 - «المحاضرات المغربيات» (تونس، 1394هـ/1974م) مصدرة بدراسة عنوانها «الفكر الاسلامي بين تونس و المغرب على مدى القرون» لجامع هذه المحاضرات عبد الكريم محمد وفيها لمحات عن خصائص المحاضر ومكانته العلمية وتعليل وجيز للمحاضرات وعددها سبع.

6 - «ومضات فكر» وهي في جزءين: الجزء الأول صدر سنة 1981 بتونس والجزء الثاني صدر سنة 1982 بتونس.

7 - «تراجم الأعلام» (تونس، 1970)

8 - «محاضرات» (تونس، مركز النشر الجامعي، 1999).

لقد جمع الشيخ بين سعة الاطلاع على المعارف الاسلامية في أخص دقائقها والقدرة على استيعاب جديد المشاغل، فكان صاحب نظرة تامة الأركان، جليلة الاجتهاد، عميقة الإضافة إلى ما ترك من قبله من أمهات المصنفات، إن اختصاصه في العلوم الدينية لم يمنعه من أن يكون متعدد الاهتمامات والمشاغل فكان محركا للحياة الثقافية، كما كان الوطني الملتزم في الحياة السياية والعامل من أجل استقلال تونس، في الجانب الاجتماعي كان للشيخ صولات وجولات فعمل مع ثلة من أبناء وطنه على بعث الاتحاد العام التونسي للشغل، وساهم في إصلاح أوضاع المرأة في المجتمع وفي نشر التعليم وجعله مواكبا للعصر.

ما يميز الانتاج الفكري للشيخ محمد الفاضل ابن عاشور هو غلبة الطابع الشفوي عليه يقول فضيلة الشيخ كمال الدين جعيط في تقديمه لكتاب شيخنا «محاضرات»: «كان يميل إلى الخطابة والتدريس، أكثر مما يميل إلى القضاء والافتاء، حاضر في المدن والقرى وخطب في العامة كما خطب في الخاصة» (1). ويبين الشيخ ابن عاشور السبب في تبعثر انتاجه وعدم قدرته على الجلوس لجمعه وتدوينه يقول: «إذا استثنيت

المقالات التي نشرت لي في المجلات العلمية والأدبية فإني لا أجد انتاجا قلميا صرفا أحدثكم عنه. وإن استغراق الدروس والأشغال لأوقاتي هو أعظم حائل دون ذلك» (2). وحول الخطابة والمحاضرة وقد عرف الشيخ بتميزه فيهما، سئل: إلى أيتهما يميل؟ فأجاب: «حقا إني أجد إيثارا لأحد الجانبين على الآخر وإني إلى المحاضرة أشد ميلا مني إلى الخطابة» (3) إن تفضيل الشيخ للمحاضرة على الخطابة، يتناسب وقيمة مخزونه العلمي والمعرفي. فالمحاضرة بحكم بنيتها وبحكم نوعية المتقبلين لها تقتضي استعدادا مخصوصا. فهي في النهاية صورة عاكسة لجوهر فكر صاحبها وهي مجال يستفيض فيه المحاضر في طرح آرائه وتحليلها، لذلك فضلت أن أختار كتاب الشيخ «محاضرات» لأبحث فيه عن نظرة صاحبه لبعض المسائل الكلامية ولأنظر في الأسس التي قامت عليها رؤيته، إن مسائل علم الكلام وردت مبثوثة في عدد من المحاضرات، حاولت أن أجمعها وأبحث عن الخيط الرابط بينهما حتى تتضح صورة النسق العقدي الذي يتبناه الشيخ ويدافع عنه.

يتكون كتاب «محاضرات» من 423 صفحة، صادر عن مركز النشر الجامعي، تونس 1999 ويتكون من ديباجة للأستاذ الدالي الجازي، وزير التعليم العالي آنذاك، ثم من مقدمة لفضيلة الشيخ كمال الدين جعيط، مفتي الجمهورية آنذاك، ثم نجد سبع عشرة محاضرة تناولت جوانب متعددة من الاسلام فكرا وعقيدة وسلوكا، يقول الأستاذ الدالي الجازي في ديباجته: «إن في هذه المحاضرات التي نتولى اليوم نشرها تعريفا بأحد المفكرين المبرزين في العلوم الشرعية ببلادنا، وهو في الوقت نفسه تعريف بمدرسة فكرية لها نظرتها ومقوماتها، وإنما نشأتها وحياتها واستمرارها بسبب قدرتها على تمثل علوم السلف والاحاطة بما يلجئ إليه الزمان إلجاء ويحدثه التاريخ إحداثا» (4). فهل كانت هذه المحاضرات تمثلا لما خلفه السلف عموما أو بعض السلف وهل نجد فيها إحاطة بما استجد من أحداث ومن رؤى فكرية أثرت بحكم نزعتها الكونية تأثيرا كبيرا في مجتمعات مازالت البنى التقليدية لها الكلمة العليا في صياغة التصورات والأفكار؟

II – علم الكلام: النشأة والمآل

يؤكد الشيخ أن الجدل في العقائد لم يظهر في جيل الصحابة ولا في جيل التابعين، ويقدم تفسيره لهذه الظاهرة، رابطا إياها بالمنهج الذي اتبعه الرسول في تربية الصحابة. لقد استندت السنة النبوية في أقسامها الثلاثة المعروفة: القول والفعل والإقرار على مسالك ثلاثة انتهجها النبي صلى الله عليه وسلم وهي مسلك البيان وهوما جاءت به أحاديثه في محاوراته وخطبه وحكمه ورسائله، ثانيا مسلك السلوك النبوي الكريم المعصوم، فقد كان النبي قدوة ومثالا جعلت الصحابة يحاولون أن يطبعوا سلوكهم ما استطاعوا على طابعه، ثالثا مسلك المراقبة ونعني بذلك مراقبته سلوك أمته كما يراقب المربي سلوك تلاميذه. لقد تأصلت بذلك في جيل الصحابة والتابعين روح هذا المنهج التربوي بالمران والمداومة فتجلى عندهم اعتقادا وسلوكا وطبعوا على ذلك بكيفية تلقائية (5).

نشأ هذا الجيل بصنفيه مستغنيا عن التقرير للعقائد وعن الجدل فيها وتفصيلها والبرهان عليها. ثم يؤرخ الشيخ لنشأة علم الكلام مبينا الأسباب وراء ذلك قائلا: «ثم إن تبدل الجيل وانقراض الصحابة والتابعين وهو التبدل الذي ظهر في أواخر القرن الأول من التاريخ الهجري. وإنما جاء تبدلا مقتضيا لنقل العقائد الدينية (. . .) من وضعها التلقائي الذي كان موقرا في النفوس إلى أصل النفوس الناشئة التي لم يكن بينها لأسباب كثيرة. . .ما كان بين الجيلين الفاضلين من تشابه المدارك والمكونات» (6). يميز الشيخ في علم الكلام بين مضامين العقيدة والمنهج المتبع في الدفاع عنها، فالمنهج وطرق الاستدلال تغلب على جوهر العقيدة في نظره يقول: «وهناك نشأ الكلام الذي هو عبارة عن الجدل في العقيدة لا على العقيدة، فإنه لا يخفى أن علم الكلام ليس معرفة العقائد وإنما هو تكوين الطرق الجدالية لإثباتها» (7). للدفاع

عن وجهة نظره ينطلق الشيخ من تعريفين لعلم الكلام يعودان إلى النصف الثاني من القرن الثامن الهجري وهما لعلمين بارزين في أصول الدين، التعريف الأول لعضد الدين الايجي (ت756هـ/ 1355م) في كتابه «المواقف» والذي يعرف علم الكلام بقوله: «ملكة يقتدر بها على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه». ثم يورد تعريف سعد الدين التفتزاني (ت801هـ/ 1390م) في كتابه «المقاصد» الذي يقول عن علم الكلام بأنه: «العلم بالعقائد الدينية عن أدلتها اليقينية». ويبرر الشيخ تمييزه بين العقيدة والكلام بأن الذي نشأ في أواخر القرن الأول، إنما هو الكلام، لا العقيدة، فالعقيدة كانت معروفة مؤصلة وربما كان ثبوتها في نفوس معتقديها أقوى من ثبوتها في نفوس الذين دخلوا بها دور الجدل والكلام ولكن الحاجة إلى الكلام تولدت فتولد الكلام بتولد الحاجة إليه (8).

لقد وجد المتكلمون أنفسهم حسب الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور إزاء مشكلة تتصل بنوعية المتقبلين لعملية إقرار العقائد وتفصيلها والاستدلال عليها لا سيما بعد دخول شعوب وأجناس من العرب وغير العرب إلى الاسلام. بحيث أن الجيل الحالي هو غير الجيل السابق لذا صار لزاما عليهم الاستعانة بمدارك جديدة منها ماهي مدركات طبيعية ومنها ماهي مدركات بيانية ولذلك كان المتكلمون الأوائل معدودين في عداد الخطباء وناهيكم بواصل بن عطاء (9). ومنها كذلك مدارك من المعارف الأجنبية والحكم التي بدأت تشيع في أوائل القرن الثاني في مجال المعارف الاسلامية ومجال اللغة العربية ونتج عن كل ذلك كله أن نشأة علم الكلام في أواخر القرن الأول وبداية القرن الثاني توجهت إلى العقائد التي كانت مقررة دون تفصيل ولا تعليل ففصلتها وعللتها مستعينة في ذلك بالعلوم العقلية الوافدة كالمنطق والفلسفة وبعلم البيان وبآثار الحكم المختلفة. بعد أن شرح الشيخ الظروف والملابسات التي حفت بنشأة علم الكلام وكذلك بعد شرحه للآليات المتحكمة به والتي وظفها في الدفاع عن العقائد الاسلامية، وجه سهام نقده إلى هذه الآليات المستقدمة فأكد على أنها رغم ادعائها الإلمام بالمواضيع المطروقة لم توفق في ذلك فقد تفلتت منها أشياء، لذا وجب الاحتياط (10).

إن النتائج التي آلت إليها مناهج المتكلمين وأساليبهم في الإستدلال والبرهنة بدأت تحدث شرخا، فهي تختلف عمّا عهده المسلمون من المبادئ الاسلامية في العقيدة، فاتسعت الفجوة بين ما ألفته الجماعة وبين ما وجدته في مقالات المتكلمين، وأصبح الناس - حسب الشيخ - ينظرون إلى هذا الإختلاف على أنه انحراف عن بعض ما عهدوا في حين أن المتكلمين اطمأنوا إلى ما وجدوا ولم يبالوا بمدى مطابقة ذلك مع ما عهد الناس وألفوا. وقد تجسم هذا الانقسام حسب الشيخ في منهجين متضادين هما منهج السنة ومنهج الاعتزال. مضى القرنان الأول والثاني حسب الشيخ ابن عاشور في حرب طاحنة بين السنة الاسلامية وبين الكلام الناشئ وزاد هذه الحرب تسعيرا اضطهاد الحكم الذي تبنى دعوة المعتزلة لمن خالفهم الرأي ولا سيما أهل السنة وأهل الحديث.

من مظاهر هذه الحرب الطاحنة هو بدء المناظرات والمجادلات التي كانت عبارة عن هجوم كلامي جدلي قوي من طرف المتكلمين على الذين أحجموا وامتنعوا من سلوك هذا المسلك الكلامي الجديد. وأصبح الناس في القرن الثاني قسمين مجموعة ترفض أن تسير في طريق التقرير والتعليل وهم جمهور المسلمين الذين يسمون أهل السنة والجماعة، ومجموعة أخرى تتبنى سبيل التعليل والتقرير (11). وحسب الشيخ فإن القرن الرابع، شهد بفضل الإمامين أبو الحسن علي الأشعري (ت324هـ/ 936م) وأبو منصور محمد الماتريدي (ت333هـ/ 944م) بداية التأسيس لطريقة جديدة في علم الكلام تقوم على عدم التزام التقليد في النظريات الفلسفية الوافدة وعلى البحث في الفلسفة الأجنبية ذاتها ولا سيما البحوث التي قام بها الأشعري والتي انتهى بها إلى نظريات تعتبر مبتكرة أو هي إحياء لنظريات مهجورة في الفلسفة اليونانية كنظرية الجوهر الفرد وكنظرية أن الصفة ليست عين الذات

وليست غيرها وكان الغرض من ذلك هو رد الدقائق من العقيدة التي كانت متفلتة لترجع إلى ما كانت عليه دون تشعيب ولا انحراف بسبب ما سلط عليها من آلات كانت قاصرة، كما كان الغرض أيضا هو التزام المحافظة على المقالات السنية بدون خروج عنها أبدا (12).

هذه الآلية التي اعتمدها الأشعري القائمة على ضبط المنفلت وإخضاعه للتصور السني وذلك بالانفكاك من إصار الفلسفة عبر التهجم لتنقيحها وتهذيبها، هذه العملية اقتضت ما يزيد على القرنين من الصراع والمخاض حتى تسنى لها الانتصار النهائي، فلم يأت القرن السادس الهجري حتى كانت الطريقة الأخرى وهي طريقة المعتزلة قد انقرضت.

إن فترة المخاض كانت تحمل في داخلها صراعا بين الفكرة الاسلامية والفلسفة اليونانية، اتخذ هذا الصراع ثلاثة مناحي: المنحى الأول هو منحى الفلاسفة الأوائل الذين جاؤوا بعد الكندي (ت256هـ/ 870م) كالفارابي (ت339هـ/ 950م) هؤلاء جعلوا غايتهم تحكيم الفلسفة اليونانية في مناهج التفكير الاسلامي فاعتبروا الدين عملا تطبيقيا لا تفكيرا، هو لا يتنافى مع الحكمة ولكنه يخضع لها، هذا المنحى رأى فيه الشيخ إبعادا للفكرة الدينية. المنحى الثاني هو منحى الخلط وهي طريقة حاول فيها اخوان الصفاء (13) أن يخلطوا العقيدة الاسلامية بالمذاهب اليونانية في الطبيعة وفي ما بعد الطبيعة وفي الجسم وفي الروح وفي الفكر والسلوك، وحسب اعتقادهم الشريعة ناقصة وأن كمالها يكون بامتزاجها بالفلسفة اليونانية. أما المنحى الثالث فهو منحى المعتزلة وهؤلاء لم يبعدوا النظرية الدينية عن مجال النظر الحكمي ولكنهم كانوا يعتمدون التأويل أي تأويل ما في الفكرة الدينية على مقتضى الفلسفة اليونانية. فأصبحت المناهج بين الابعاد وخلط وتأويل.

إن الثورة على هذه المناهج الثلاثة قام بها الامام أبو حامد الغزالي(ت505هـ/ 1111م) في كتابه «تهافت الفلاسفة» حين بين أن الذين تمسكوا بالفلسفة اليونانية قد خلطوا بين مدركين مدرك الطبيعة ومدرك ما بعد الطبيعة. ففي المعارف الطبيعية لا خلاف بين الدين وبين الحكمة ولكن ما بعد الطبيعة هو محل الخلاف لأن النظرية الدينية منبنية على أصول هي غير الأصول التي تستمد منها النظريات الفلسفية (15).

مع مجيء أبو محمد الوليد ابن رشد(ت595هـ/ 1198م) حاول تعديل موقف الغزالي فأعاد ربط الفلسفة اليونانية بالحكمة الاسلامية واعتبر أن المعاني الدينية التي لا تنتظم مع نظريات الفلسفة الأرسطاليسية هي اما معان مؤولة واما من المتشابه بحيث لا يمكن أن يعتقد في نظرية من النظريات الاسلامية إذا كانت مخالفة لمنهج من مناهج نظر الفلسفة الأرسطاليسية، وكان يعاصر ابن رشد في الحقبة نفسها الإمام فخر الدين الرازي (ت606هـ/ 1209م) الذي كان يسلك طريقة مناهضة لطريقة ابن رشد، إذ كان يشيد تصوره على ما بناه الأشعري والغزالي، ويتناول الفلسفة كلها على مقتضى منهج اسلامي خالص، فيمزج الكلام بالحكمة كما يدل على ذلك مؤلفه «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلسفة والمتكلمين».

لقد اندفعت طريقة الكلام الجديدة وراء الإمام الرازي، وهي الطريقة التي تتناول الفلسفة كلها بمختلف فروعها تناولا إسلاميا أو تمزجها بعلم الكلام ولا تعتمد على كتب الفلسفة لتكون مقدمات أو أسانيد للمباحث الكلامية.

تلك كانت رؤية الشيخ لعلم الكلام ولمساره منذ نشأته إلى ما آل إليه مع انتصار الفكرة الاسلامية في القرن السادس الهجري، ولنا حول ذلك مجموعة من الملاحضات، فالشيخ لم يشر في كلامه عند بيانه للأسباب الداعية إلى نشأة الكلام، إلى أن هذا العلم كان موجها منذ بدايته ضد أطراف خارجية وهي الأمم والشعوب التي أسلمت وهي تحمل موروثها الثقافي والحضاري والديني وراحت «تشكك» في عقائد هذا الدين الجديد، فكان لزاما على المسلمين أن يتصدوا لهذا التحدي الخارجي بإبراز عقائد الاسلام في أنصع صورها وذلك برد مقدمات الخصوم. ثم بمرور الوقت

تحول علم الكلام إلى مماحكة حجاجية، مارستها الفرق الاسلامية فيما بينها وقد أصبح لكل واحدة منها نسقها العقدي الذي تنافح عنه. هذه النقطة المفصلية في تاريخ هذا العلم لم يتطرق لها الشيخ ولم يعالجها وإنما فضل مواصلة بناء رؤيته لنشأة علم الكلام من أجل الدفاع عن تبنيه لمدرسة أهل السنة والتي من أبرز أعلامها أبو الحسن علي الأشعري (ت324هـ/ 936م) ومن بعده تلامذته أبو منصور محمد الماتريدي (ت333هـ/ 944م) وابو المعالي الجويني إمام الحرمين (ت573هـ/ 1085م) وغيرهما، مقابل تهميشه لبقية المدارس الكلامية وما قامت به في الدفاع عن العقيدة الاسلامية ولا سيما مدرسة الاعتزال.

رغم اعتقاده الراسخ بأن القرن السادس هو قرن انتصار الفكرة الاسلامية يقر أيضا بأن نفس هذا القرن يعتبر ابتداء للتأخر وللأنكماش والجمود، بسبب أمور أخرى خاصة بالفكر وليست راجعة إلى ذاته وهي الأزمات الاجتماعية والسياسية (16)، فكان الشيخ يفصل بين الفكر والأطر الاجتماعية والسياسية الملازمة له، والمحتضنة لفاعليه، فبين الأمرين علاقة جدلية والتاريخ له مكره، فلا نعدم في حضارتنا أمثلة كانت فيها للعوامل الاجتماعية والسياسية دور في التأثير على الفكر بل على كل نتاج ثقافي. فحين اعتبر الشيخ أن طريقة المعتزلة في الكلام قد انقرضت مع بداية القرن السادس يذكر لنا التاريخ أن الخوارزميين (471هـ/ 629م) والغوريين(543هـ/ 612م) (17) قد تعاطفوا مع المعتزلة والشيعة وكانت الدولة الخوارزمية اعتزالية وفي كنفها عاد المذهب إلى قوته وسيطرته.

إن دعوة الشيخ إلى استعادة الفكرة الاسلامية التي نضجت واكتملت في القرن السادس- وهي حتما وليدة ظروف تاريخية معينة وتراكم معرفي قائم على حراك فكري مخصوص أشار لهما الشيخ، لعبت العوامل السياسية دورا في بلورتها وفي توجيهها ذات اليمين وذات الشمال- فالعودة التي يطالب بها الشيخ حين يقول: «فإذا كنا بالأمس قد نادينا بالفكرة الاسلامية، فإنما ننادي بالعودة إلى هذا المنهج الحكمي..» (18) هي نوع من المغالطة التاريخية un anachronisme التي لن تساهم في تقدم الفكر الاسلامي بقدر ما تغرقه في أزماته المتكررة والمتنوعة.

يوجد في كلام الشيخ ما يمكن البناء عليه مثل التناسبية في العلوم حين يقول: «الوضع التناسبي الذي يجعل من كل علم من العلوم حقيقة نسبية غير قائمة بذاتها قياما انفصاليا»، وكذلك حين يتحدث عن حركة التواصل بين العلوم «بصورة تجعل كل علم من العلوم يتخذ مقوماته وعوامل نقده الذاتي من اتصاله بالعلوم الأخرى» (19) لكن المشكلة الأساسية -في نظري- التي يعاني منها الفكر الاسلامي هي ولا سيما عند أولئك الذين تغلب عليهم الثقافة التقليدية، هو أنه يحمل داخله بذور نفس اطلاقي خارق للزمان والمكان- يتجلى أساسا في نزعة استعلائية- مصدرها الادعاء بامتلاك الحقيقة- ولا سيما في تعامله مع مدارس فكرية مختلفة ومع بقية الأديان كذلك.

إن الفكر الاسلامي كما يتصوره الشيخ- الجامد عند ثوابته والذي لا يقبل بمراجعة آلياته والذي يعطي لنفسه الحق في نقد الرؤى الفكرية الأخرى دون أن ينفتح عليها أخذا وعطاء مطالب بأن يضع، في كل لحظة تاريخية، مناهجه أمام مشرح النقد وأن يكون في جدل متواصل مع الوضعية الانسانية الجديدة. هكذا يحق له أن يرتقي إلى مصاف المناهج الفكرية العالمية ليكون قرينا لها دون أن يكون مستعبدا لها أو أسيرا لها.

اعتمد الشيخ محمد الفاضل في تعريفه لعلم الكلام على علمين يعودان إلى النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي وهو قرن الانحطاط الحضاري بامتياز، إنه القرن الذي غلب عليه التقليد في كل شئ حتى باتت إعادة طرح الأسئلة الحارقة يكاد يكون أمرا يستحيل التفكير فيه. فعضد الدين الايجي وهو أحد العلمين اللذين تبنى الشيخ تعريفهما لعلم الكلام، يعد مصنفه «المواقف» حوصلة لعلم الكلام السني التقليدي ويقع في ثمانية أجزاء، والملفت للنظر في هذا الكتاب أن نحو ثلثيه يتعلقان بدقيق الكلام (20). ودقيق الكلام أو ما

اصطلح على تسميته كذلك بلطيف الكلام أو اللطائف وهو يتعلق بمحاور فلسفية مثل البحث في الجوهر والعرض والذرة والخلاء والسكون والحركة والزمان والمكان وطبيعة الروح، الخ، فحجم دقيق الكلام مقارنة بجليل الكلام أي كل ما يتعلق بالله وصفاته وأفعاله في صلته بأفعال الانسان والنبوة والوحي والقيامة والآخرة ومسألة الايمان والعمل ومسألة الإمامة، مؤشر هام على ضرورة تأسيس علم الكلام بناء على مناهج ومعطيات معرفية حديثة، فالمقولات الفلسفية المستجدة تشكل الدعامة الرئيسية لتجديد علم الكلام إن أريد له الاحتفاظ بوظائفه التقليدية الثلاث وهي:

- الاستدلال على العقائد الاسلامية عن طريق السمعيات والعقليات معا.
- إزالة الشكوك التي من شأنها أن تعتري أذهان المؤمنين.
- والرد على اعتراضات المخالفين، سواء كانوا من الاسلاميين أو من أصحاب المذاهب والديانات الأخرى (21).

لا نكاد نعثر عند الشيخ على دعوة إلى ضرورة تجديد علم الكلام، على عكس ما نجده عند الفيلسوف والشاعر الهندي محمد إقبال (ت1938م) الذي كان واعيا بضرورة هذه الصياغة الجديدة لعلم الكلام والملائمة بينه وبين الفلسفة الحديثة فقد قال في مقدمة كتابه «تجديد التفكير الديني في الإسلام»: «ولقد حاولت في هذه المحاضرات... بناء الفلسفة الدينية الاسلامية بناء جديدا آخذا بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الاسلام إلى جانب ما جرى على المعرفة الانسانية من تطور في نواحيها المختلفة». ثم أضاف: «على أنه لا ينبغي أن يغيب عن أذهاننا أن التفكير الفلسفي ليس له حد يقف عنده، فكلما تقدمت المعرفة وفتحت مسالك للفكر جديدة أمكن الوصول إلى آراء أخرى غير التي أثبتها في هذه المحاضرات، وقد تكون أصح منها وعلى هذا فواجبنا يقتضي أن نرقب في يقظة وعناية تقدم الفكر الانساني وأن نقف منه موقف النقد والتمحيص» (22).

III- القرآن - الوحي وصفة «الكلام»:

تختلف تعريفات القرآن عند الشيخ، حسب مجال النظر والبحث لذلك تعددت تعريفاته. يقول: «ولذلك فإننا نجد تعريف القرآن عند الفقهاء والأصوليين غير تعريفه عند المتكلمين، ونجد تعريفه عند البلغاء غير تعريفه عند الفقهاء وعند المتكلمين. وذلك لأن كل طائفة من هؤلاء العلماء لم تكن تقصد إلى تعريف القرآن العظيم وإنما كانت قاصدة إلى تعريف الناحية التي يتعلق منها القرآن بموضوعها فحسب» (23). ثم ينتقل الشيخ إلى توضيح الحد الذي وضعه علماء الكلام للقرآن يقول: «ونظر إليه علماء الكلام الذين موضوع علمهم إقامة الأدلة اليقينية على العقائد الدينية، نظروا إليه باعتبار كونه متعلقا بصفة من صفات الله تعالى. فعرفوا الصفة الأزلية لله تعالى التي هي صفة الكلام التي عبر عنها بالقرآن تعريفا يرجع إلى صفة أزلية من صفات الله تعالى وبناء على ذلك بنوا مسألة أن القرآن ليس بمخلوق باعتبار أنه صفة من صفات الله تعالى ولا يليق قيام الحادث بالقديم» (24).

لقد حاول الشيخ إزاء هذه الكثرة في حدّ القرآن وتعريفه، أن يبحث عن تعريف جامع، ففي نظره هذه التعريفات المنبثقة من حاجة كل علم من العلوم إلى القرآن اختزالية بالضرورة وناقصة. فيقترح تعريفا يصفه بأنه موضوعي- ينطلق فيه من القرآن نفسه، يقول: «فنجد أن القرآن يمكن أن يعطينا من ذاته تعريفا جديا حقيقيا، يمكن أن نعبر عنه بمصطلح اليوم، بأنه تعريف موضوعي(...) حين نقول: إن القرآن هو كلام الله تعالى الذي نزل على محمد صلى الله عليه وسلم مرادا به الإعجاز» (25).

ويعتبر الشيخ هذا التعريف يصور الأركان الثلاثة التي يقوم عليها القرآن العظيم بحسب ماهو في ذاته وواقعه، وهذه الأركان الثلاثة هي أنه كلام الله، وهو وحي والثالث هو أنه مقصود به الإعجاز هذا التعريف يثبت حقائق خمسا هي: الأولى وجود الله تعالى،

الثانية صدور الكلام عنه، الثالثة إثبات الوحي الذي هو تلقي عبد من عباده لكلامه بطريق من طرق الإدراك زائد عن طرق الإدراك العادية للانسان التي هي الحاسة والغريزة والعقل، ولا يتم ذلك إلا بطريق الاصطفاء، الرابعة هو وجود الموحى إليه وهو محمد صلى الله عليه وسلم، والخامسة وجود القصد الذي هو أن يكون هذا الكلام معجزة أي أمرا خارقا للعادة (26).

فإذا كان القرآن العظيم معجزا بحسب موضوعيته، أي بحسب ما يدل عليه القرآن فاننا حين نرجع إلى الكتب السماوية الأخرى نجدها خالية تماما من الإشارة إلى هذا المعنى من الإعجاز. وفي إطار مقارنة القرآن بالكتب السماوية الأخرى ورد رأي للشيخ ملفتًا للانتباه. يقول: «وبذلك يكون هذا المعنى الزائد (يقصد أن القرآن يزيد على كونه وحيا أنه كلام الله تعالى الذي صدر عن ذاته العلية مباشرة بالحرف الذي يعبر عن المعنى) (27) الذي اشتمل عليه القرآن العظيم زيادة على كونه وحيا وهو أنه كلام الله تعالى على الحقيقة أمرا يجعله مختلفا اختلافا واضحا عن الكتب السماوية الأخرى إنما هي من تعبير الأنبياء أو من تعبير أصحابهم وحوارييهم حكاية عنهم، فمنزلتها عند الآخرين إنما تقابل منزلة السنة الشريفة عندنا، وأما منزلة القرآن العظيم فليس لها ما يقابلها في الكتب السماوية الأخرى» (28). وتكمن خطورة ما أورده الشيخ في أمرين اثنين أولهما اعتباره الكتب السماوية الأخرى هي وحي «منقوص» لأنه خال من قصد الإعجاز ويقوم على المعنى دون الحرف، فمعانيه موحاة لكن صياغتها بشرية وذلك بسبب ضياع الأصل يقول: «نجد أن اللغة التي كانت لغة موسى عليه السلام لما نزلت عليه التوراة، لغة قومه لما خاطبهم في التوراة إنما هي - كما يعرف من تاريخ اللغات السامية- اللغة العبرانية القديمة أو العبرانية الأولى التي تعتبر الآن من اللغات المنقرضة البائدة لأن بني اسرائيل لما دخلوا العراق، بلاد بابل في حالة أسر اختلطت لغتهم باللغة السريانية اختلاطا تولدت منه لغة جديدة هي المعبر عنها بالعبرانية الحديثة أو بالآرامية وذلك إنما كان في القرن 6 ق.م أي بعد رسالة موسى عليه السلام بأكثر من ثمانية قرون. فالأسفار الخمسة الأولى التي نزلت على موسى من العهد القديم، فانها موجودة الآن باللغة الآرامية التي هي لغة نشأت بعد موسى بثمانية قرون وكذلك نجد في الأناجيل، فإن المسيح عليه السلام إنما بعث في بني اسرائيل وقد كانت لغتهم تلك اللغة التي نشأت لهم منذ القرن 6 ق.م وهي اللغة الآرامية فيها تكلم المسيح وبها خطب وبها بلغ رسالته إلى الناس وبها استمع إليها حواريوه ولكن نصوص الإنجيل التي نجدها، لا نجد منها نصا بالآرامية أبدا، فأقدم نصوص الأناجيل هي بين نصوص بالسريانية ونصوص باليونانية والحال أن المسيح عليه السلام ما نطق بالكلمة السريانية ولا بالكلمة اليونانية، فالموجود من الانجيل كالموجود من التوراة إنما هو عبارة عن حكايات أو ترجمات أو تلاخيص»(29).

ثانيهما اعتباره السنة وحيا وقد ورد ذلك في نفس السياق، سياق المقارنة بين القرآن وغيره من الكتب السماوية، قال: «فالقرآن العظيم وحي لكنه يزيد على الوحي لأنه كلام الله تعالى الذي صدر عن ذاته العلية مباشرة بالحرف الذي يعبر عن المعنى، بخلاف غير القرآن العظيم من الوحي سواء أكان ذلك الوحي الذي تضمنته الكتب السماوية الأخرى، أم كان الوحي الذي تضمنته السنة النبوية الشريفة فإنه وحي من الله تعالى لا محالة...» (30).

لقد أثبت الشيخ - رغم تحفظنا على بعض ما ورد في هذا القسم من آراء- معرفة عميقة بالأديان الثلاثة وبالظروف التاريخية التي حفت بتدوين الكتب السماوية الثلاثة ودراية فائقة بأصناف الوحي والفروق التي تميز كل واحد منها ولا سيما الخصوصيات التي يتسم بها النص القرآني في مقصده الإعجازي. يتبنى الشيخ ما استقرت عليه المنظومة العقدية الأشعرية في اعتبار الكلام صفة أزلية ملتصقة بالذات الإلهية مع ما يستتبعه من اعتبار القرآن غير مخلوق، والحقيقة أن مسألة طبيعة القرآن-هل هو قديم أم محدث- مسألة خلافية قديمة بين

المفكرين المسلمين وقد ذهب المعتزلة مثلا إلى أن القرآن محدث مخلوق لأنه ليس صفة من صفات الذات الإلهية القديمة، القرآن كلام الله والكلام فعل وليس صفة فهو من هذه الزاوية ينتمي إلى مجال «صفات الأفعال» الإلهية ولا ينتمي إلى مجال «صفات الذات» والفارق بين المجالين عند المعتزلة أن مجال صفات الأفعال مجال يمثل المنطقة المشتركة بين الله سبحانه وتعالى والعالم، في حين أن مجال «صفات الذات» يمثل منطقة التفرد والخصوصية للوجود الإلهي في ذاته، أي بصرف النظر عن العالم أي قبل وجود العالم وقبل خلقه من العدم، وتفصيل ذلك أن سنة «العدل» الإلهي لا تفهم إلا في سياق وجود مجال لتحقق هذه الصفة، وليس من مجال سوى العالم.

وصفة الرازق تتعلق بالمرزوق، أي وجود العالم.. الخ، وإلى هذا المجال «مجال صفات الأفعال» تنتمي صفة «الكلام» التي تستلزم وجود «المخاطب» الذي يتوجه إليه المتكلم ولو وصفنا الله سبحانه وتعالى بأنه متكلم منذ الأزل أي أي كلامه قديم – لكان معنى ذلك أنه كان يتكلم دون وجود مخاطب لأن العالم كان ما يزال في العدم– وهذا في رأيهم ينافي الحكمة الإلهية. أما صفات الذات فهي لا تحتاج لوجود العالم كالعلم والقدرة والقدم والحياة. فالله كما يقول المعتزلة عالم لنفسه، قادر لنفسه، قديم لذاته وحي لذاته. ومن هذه الصفات الأربع أوجد العالم، فلولا الحياة والقدم والعلم والقدرة ما وجد العالم. ولذلك اضطر المعتزلة للاتساق مع سياقهم الفكري والعقلي إلى افتراض أن العالم كان له مستوى من الوجود في العدم أطلقوا عليه «الوجود الشيئ في العدم» وذلك ليكون هناك مخاطب بقوله تعالى «كن» التكوينية التي يخاطب بها الأشياء فتكون.

لم يكتف المعتزلة بذلك، للبرهنة على أن كلام الله مخلوق، فتناولوا المسألة من وجه آخر فقالوا إن كلام الله «مخلوق في محل وهو حرف وصوت كتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه، فإن ما وجد في محل عرض قد فنى في الحال» (31)، وإذا نظرنا إلى القرآن وجدناه يقع في محل، لأنه مجموعة من حروف وأصوات تقرأ وتسمع، فهي إذن تقوم في مراكز النطق والسماع العضوية، وهي أيضا تكتب في ورق وتتعدد كتابتها في نسخ من المصاحف متماثلة، أي أنها تقوم في محل كذلك وما وجد في محل فهو عرض أي جسم والعرض يفنى وهذه الحروف والأصوات المنظمة التي يتألف منها القرآن تفنى في الحال، أي فور الانتهاء من النطق بها أو سماعها، فهي إذن غير أزلية وغير معادلة للذات الإلاهية في تصورهم فتبين أنها حادثة مخلوقة كسائر المخلوقات.

في الطرف الآخر يبرز موقف لابن حنبل الذي يعتبر أن القرآن غير مخلوق وأن صفة الكلام صفة ملتصقة بالذات الإلهية ويذهب إلى أن من يعتقد أن القرآن مخلوق أو ينتابه شك حول ذلك هو كافر بل إن من يرفض الإقرار بأن مدعي القرآن مخلوق كافر فهو كافر أيضا.

ويعتبر أيضا أن التلفظ بالقرآن وتلاوته من قبل المؤمنين غير مخلوقين، ومن يعتقد أن التلفظ والتلاوة مخلوقين فهو جهمي، إلا أن ابن تيمية كان يخشى من أن اعتبار التلفظ غير مخلوق قد يؤدي إلى نوع من الحلول، أي حلول شيئ من الذات الإلهية في المتلفظ أو في من يتلو القرآن، وحتى يتجنب تبنيه لمقولة أن اللفظ غير مخلوق عمد إلى التمييز بين الكلام الذي هو كلام الله وبين صوت القارئ (32).

مع الأشعري، سنشهد نقلة في موطن النزاع إلى موطن جديد فقال إن كلام الله يطلق على المعنى النفسي وهو الأزلي القديم الذي لا يتغير بتغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات، وهذا هو الذي نريده إذا وصفنا كلام الله بالقدم وهو الذي يطلق عليه كلام الله حقيقة، أما القرآن المقروء والمكتوب فهو بلا شك حادث مخلوق، لأن كل كلمة تقرأ تنقضي عند النطق بما بعدها، فكل كلمة حادثة فكذا المجموع المركب منها ويطلق هذا المقروء والمكتوب كلام الله مجازا (33).

في العصر الحديث، بذل الشيخ محمد عبده(1903م) جهدا ملحوظا في إعادة طرح المسألة من جديد، فجاءت إجابته تأليفية بين المعتزلة والأشاعرة. فقال في رسالته: «الكلام هو صفة أزلية للذات الإلهية، والقرآن كلام الله ولكن باعتباره كلاما متلفظا به أو مكتوبا، متلوا أو مقروءا، فهو ينتمي إلى العالم المخلوق وبهذا المعنى يمكننا القول بأن الله قد خلق القرآن ولكن دون تدخل من أي مخلوق» (34).

بالعودة إلى الأطر الاجتماعية والسياسية الحافة بما آل إليه علم الكلام ولا سيما الصراع السني المعتزلي، يكشف لنا التاريخ أن انتصار أي تيار فكري أو عقدي لم يكن مضمونا مسبقا، لأنه يظل رهين موازين القوى الاجتماعية والسياسية الداعمة له، فانتصار أهل السنة والجماعة وانتشار وجهة نظرهم في المسائل العقائدية، مدين إلى حد كبير بتبنّي السلطة السياسية لمقولاتهم واحتضانها لهم. فبعض المذاهب التي وقعت في أخطبوط السلطة، خيل إليها في لحظة ما أنها تمسك بخيوط اللعبة لكن سرعان ما أدارت لهم السلطة ظهرها ووجدت نفسها كمن يسعى إلى حتفه بنفسه ويحفر رمسه بيده.

تلك حال المعتزلة، حين دارت عليهم الدوائر، فبامتحانهم الناس في خلق القرآن، قد خالفوا مبادئهم أولا ودفعوا خصومهم إلى الاحتماء بالسلف والتحصن وراء المحدثين ثانيا.

لقد امتدت المحنة أربعة عشر سنة من سنة 218هـ إلى سنة 232 هـ أي من عهد المأمون (218-198هـ) إلى عهد الواثق (232-227هـ)مرورا بعهد المعتصم (218 227-هـ) وبعد أن كانت السلطة أداة طيعة لهم أصبحت سيفا مصلتا فوق رقابهم وشبحا مريعا يلاحقهم، وذلك منذ أن أفضت الخلافة إلى المتوكل (247-232هـ) فأمر سنة 234 هـ بترك النظر والمباحثة والجدال والتخلي عما كان عليه الناس في أيام المعتصم والواثق من القول بخلق القرآن وأمر الناس بالتسليم والتقليد ودعا الشيوخ المحدثين إلى اظهار السنة والجماعة. وبعد ذلك تتابعت الضربات والنكبات على المعتزلة ولا سيما وأن آل بويه (35) الداعمين لهم بدأوا يضعفون وينحطون. وقد يكون ذلك هو ما شجع الخليفة القادر بالله (381 - 422هـ) على تصنيف كتاب في الأصول ذكر فيه فضائل الصحابة على ترتيب مذهب أهل الحديث، وكفر المعتزلة والقائلين بخلق القرآن، وكان الكتاب يقرأ كل جمعة بجامع المهدي ببغداد ويحضر الناس لسماعه (36). وروى ابن الجوزي أن كتاب القادر صدر سنة 408 هـ ضد المعتزلة يأمرهم فيه بترك الكلام والتدريس والمناظرة في الاعتزال والمقالات المخالفة للاسلام وينذرهم إن خالفوا أمرهم بحلول النكال والعقوبة (37).

لقد كان للنقد الذي مورس في شأن صحة الحديث النبوي وما اعتراه من وضع، وما اتسم به منهج التعديل والتجريح من قصور في تمحيص متون الأحاديث أثره الواضح في حكم السنة عند المحدثين ومسألة اعتمادها أصلا ثانيا من أصول الفقه والتشريع. إلا أن الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور، يتمسك بالموقف الذي ارتقى بالسنة النبوية إلى مرتبة الكلام الإلهي، وهو رأي استقر منذ القرن الخامس الهجري، مع أننا لا نعدم بعد تلك الفترة آراء لبعض الفقهاء والأصوليين الذين يضعون السنة في مرتبة تالية من حيث الأهمية للقرآن. لقد كان من الطبيعي أن يطفو على السطح في العصر الحديث الموقف المغمور الذي غيبه الضمير التقليدي والرافض لاعتبار السنة مصدرا من مصادر التشريع ويدعو إلى الاكتفاء بالقرآن. هذا الموقف نجد أثرا له عند الإمام الشافعي (ت 204هـ). إن الأجيال الاسلامية الأولى قد شهدت إلى جانب القابلين للسنة منكرين لها. فالسنة لم تكتسب صبغة القداسة دفعة واحدة بل كان ذلك تدريجيا بمرور الزمن وبعد أن نسيت مواقف المنكرين. فالشافعي نفسه يشير إلى هذا الموقف فيقول: «أحد الفريقين لا يقبل خبرا وفي كتاب الله البيان (. . .) وقال: «ما لم يكن فيه كتاب الله فليس على أحد فيه فرض» (38). إن الجيل الأول من الصحابة حرص كل الحرص على التمييز بين الوحي القرآني وكلام الرسول.

فقد أمر النبي صلى الله عليه وسلم بتدوين القرآن

ونهى عن تدوين كلامه وذلك اجتنابا للخلط الذي قد يحدث عند الصحابة، ثم حفاظا على الخصوصيات التي تميز الوحي وأهمها علوية مصدره. وليس أدل على ذلك من تحرج الرعيل الأول من الصحابة من أن يقدموا سنة قولية أو عملية على أيات قرآنية وإن لم تدون بالمصحف -مثل أية الرجم- والتي صنفها الأصوليون في باب النسخ ضمن نمط الآيات التي نسخت تلاوتها وبقي حكمها (39). فقد ورد في سنن ابن ماجة في باب الرجم الخبر عدد 2553 ما يلي: «حدثنا أبو بكر بن أبي شينة ومحمد بن الصباح قالا ثنا سفيان بن عيينة عن الزهري عن عبد الله بن عبد الله عن ابن عباس قال: قال عمر بن الخطاب: لقد خشيت أن يطول بالناس زمان حتى يقول قائل ما أجد الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة من فرائض الله، ألا وأن الرجم حق إذا أحصن الرجال وقامت البينة أو كان حصل أو اعتراف وقد قرأتها (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة). رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجمنا بعده.

إن الارتقاء بالسنة إلى مرتبة القرآن واعتبارها وحيا يعني فيما يعنيه إمكانية أن تنسخ السنة القرآن وهذه المسألة ظلت محل خلاف بين الأصوليين فالزركشي (ت794هـ/ 1392م) وهو ممن يعتبر السنة معاضدة للقرآن تبين مجمله وتخصص عمومه ولا تنسخ أحكامه، يقول: «اعلم أن القرآن والحديث متعاضدان على استيفاء الحق وإخراجه من مدارج الحكمة، حتى أن كل واحد منهما يخصص عموم الآخر ويبين إجماله ثم يذكر رأي الإمام أبو الحكم ابن برجان في كتابه المسمى «بالارشاد» وقال: «ما قاله النبي صلى الله عليه وسلم من شيئ فهو في القرآن وفيه أصله، قرب أو بعد، فهمه من فهمه وعمه عنه من عمه. قال تعالى: «ما فرطنا في الكتاب من شيئ» (الأنعام/ الاية 38) ألا تسمع إلى قوله صلى الله عليه وسلم في حديث الرجم: «لأقضين بينكما بكتاب الله». وليس في كتاب الله الرجم» (40) فالزركشي لا يعير اهتماما لآية الرجم وجدت أم لم توجد، ويعتبر حديث الرجم هو بيان للمجمل الذي اشتملت عليه الآية التي تتحدث عن العذاب. يقول: «وقد أقسم النبي صلى الله عليه وسلم أن يحكم بينهما بكتاب الله ولكن الرجم فيه تعريض مجمل في قوله تعالى: «ويدرأ عنها العذاب» (سورة النور/ الاية8) فتعيين الرجم من عموم ذكر العذاب، وتفسير هذا المجمل، فهو مبين لحكم الرسول وبأمره» (41).

واضح أن هذا الموقف الذي يكتفي باعتبار السنة معاضدة للقرآن ولا يرتقي بها إلى مرتبته، لم تكن له حظوظ في الانتشار، لا سيما وأن الدين في سيرورته الطبيعية سيتحول إلى منظومة اجتماعية شاملة، وسيلتجئ المسلمون إلى إضفاء شرعية دينية على مؤسساتهم الدينية. وهنا سيبرز الدور الخطير الذي سيلعبه الإمام الشافعي. يقول في ذلك فخر الدين الرازي: «كانوا قبل الإمام الشافعي يتكلمون في مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون ولكن ما كان لهم قانون مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة وفي كيفية معارضاتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه ووضع للخلق قانونا كليا يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع. فثبت أن نسبة الشافعي إلى علم الشرع كنسبة أرسطاطاليس إلى علم العقل» (42). إن الخروج من فوضى الاستدلال ووضع الأحكام كان يقتضي وضع ضوابط في استنباطها تستند إلى حجة أصولية -إضافة إلى القرآن لسبب سنتبينه فيما بعد- فكانت السنة تلك الحجة التي اكتسبت بمرور الوقت قداسة ما انفكت تتعزز، وكان على الشافعي بناء تصور منطقي يفضي به في النهاية إلى تثبيت السنة كأصل ثان من أصول التشريع يضاهي الأصل الأول وهو القرآن. هذا التصور استند على القاعدة النظرية التالية: «كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة» (43).

إن أهم نتيجة ترتبت عن القول بأن «كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم» هي غلبة المنهج الفقهي على سواه من سبل قراءة النص القرآني فكانت آيات الأحكام وعددها نحو 500 أية أي اقل من عشر آيات القرآن، محل عناية خاصة وباتت مركز الثقل في القرآن (44). فالفقهاء في بحثهم عن الحكم اللازم لكل ما ينزل بالمسلم لم يكونوا

يستطيعون العثور على مبتغاهم في القرآن وحده، فالنوازل كثيرة ومستجدة فتم الالتجاء إلى السنة والحديث النبوي لسد هذا الفراغ التشريعي بما في ذلك أحاديث الآحاد التي كانت محل خلاف، وهنا صار لزاما على الشافعي أن يعمل في خطوة ثانية ضمن تصوره المنطقي على تأصيل حجية السنة وذلك من خلال النص القرآني، فاستدل على ذلك بعدد من الآيات منها قوله تعالى: «وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم صراط الله». (الشورى/ الاية 52) ويقول الشافعي: «وقد سن رسول الله مع كتاب الله مما ليس فيه بعينه نص كتاب» (45) فأصبح هذا المبدأ منذ القرن الثالث مسلمة لا سبيل إلى مناقشتها فقبلها الضمير الاسلامي باعتبار أن الاسلام يقتضيها وانضم خلافها إلى ميدان غير المفكر فيه، بل تطور الأمر فيما بعد، عند بعض الأصوليين الذين أصبحوا يجوزون نسخ القرآن بالسنة ومن بينهم أبو الوليد الباجي (ت474هـ/ 1081م) الذي يقول: «واختلف الناس في جواز نسخ القرآن بالسنة المتواترة فذهب أكثر الفقهاء وأهل العلم إلى جوازه من جهة العقل والسمع جميعا وقد وجد ذلك وبه قال القاضي أبو الفرج ونسبه إلى مالك وقال ابن بكير من أصحابنا: «لا ينسخ القرآن إلا بالقرآن» وقال الشافعي: «لا يجوز ذلك من جهة العقل» (46).

بعد عرضه للرأي الرافض لجواز نسخ القرآن بالسنة، يتبنى الباجي الرأي المخالف لذلك فيقول: «والدليل على جوازه من جهة العقل - أي جواز نسخ القرآن بالسنة - ما علم من تساوي حال القرآن والسنة المتواترة في وجوب العلم والقطع على الحكم الثابت بهما وكل من عند الله. فإذا جاز نسخ القرآن بالقرآن جاز نسخ القرآن بالسنة المتواترة الموجبة للعلم لأنه ليس في نسخه بها وجه من وجوه الإحالة» (47).

بعد فترة قصيرة من عصر أبي الوليد الباجي، سيتطور الأمر ونجد أنفسنا وقد تجاوزنا مسألة القبول بالسنة المتواترة المخولة نسخ القرآن إلى القبول بأحاديث الآحاد وإدراجها ضمن المتواتر من الأحاديث (48). هذا المسار الذي سلكه الضمير الاسلامي يؤكد حرصه على الاتصال بالفترة التأسيسية -منبع الوحي الإلهي- فالمسلم لم يعد يرضيه الاكتفاء بالقرآن معجزة الرسول، بل كان يشعر بالحاجة إلى الاقتداء بالرسول المعصوم.

إن عصمة النبي كانت تمثل عامل اطمئنان، جعلت للمسلم مثالا ينسج عليه. وهنا صار الإعتماد على كل الأخبار التي رواها الصحابة والمحدثون والمتصلة بالنبي أمرا مقبولا بعد أن استبطن المؤمنون المبدأ القائل بأن الرسول أصبح هو المعيار لتجسيم الإرادة الإلهية، أصبح اللجوء إلى أحاديث الآحاد لا يثير أي حرج. إن تعظيم النبيء والسمو به إلى منزلة تتجاوز المكانة البشرية، هو في الآن نفسه امتثال للقرآن وعدول عنه أيضا، لأن القرآن يقول إن الرسول ليس إلا بشرا ويأمر في الآن نفسه بالاقتداء به ويعظم منزلته، إذن فقد حصل تضخيم لعنصر موجود في القرآن والذهاب به إلى أقصى غايته.

لقد كرّس الغزالي (ت505هـ/ 1111م) هذا العنصر ورسخه يقول: «ثم ينظر في الكتاب والسنة المتواترة» (49) وهما على رتبة واحدة- لقد بات القدح في صحة ما رُوي عن النبي من أقوال وأفعال ضربا من الكفر، رغم المآخذ العديدة التي يحق للمسلم أن يسجلها على طريقة روايتها وعلى معايير الجرح والتعديل التي أقرها المحدثون وذلك لا يعني البتة أن هؤلاء المحدثين كانوا مقصرين في التحري فلقد بذلوا جهودا لا تنكر في التثبت من مدى صحة الأحاديث التي بلغتهم بحسب ما توفر لهم من وسائل معرفية.

مما لا شك فيه أن الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور تحدوه رغبة جامحة في الإصلاح وهو ما تجلّى واضحا في حياته العملية الزاخرة بالنشاط والتي أصابت مجالات متعددة كالمرأة والتعليم وغيرهما، كما كان للشيخ منزع تجديدي، لامس على حد سواء الفقه والفكر الاسلاميين. في الفقه دعا الشيخ إلى الاجتهاد - ففي محاضرته التي ألقاها في مجمع البحوث الاسلامية وعنوانها «الاجتهاد ماضيه وحاضره» استحضر فيها باختصار الأدوار التي مر بها الاجتهاد والتشريع الاسلامي من عهد الرسول صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا، وقد أدرك الشيخ

من خلال هذا البحث اختلاف تشريع المدينة عن تشريع العراق والشام ومصر ملاحظا أن المشرعين من الصحابة والتابعين ورجال القرنين الثاني والثالث للهجرة كانوا أكثر طلاقة وحرية في قياس الأشباه والنظائر واستنباط الأحكام الشرعية. أما في الفكر الاسلامي فقد دعا إلى السير على خطى بعض المفكرين الاسلاميين كالغزالي والرازي وغيرهما ممن عملوا على تأسيس فكر إسلامي خالص بعيد عن تأثيرات الفلسفة اليونانية، وإنما يستمد أصوله من روح الاسلام ومبادئه. لقد استطاع الشيخ أيضا بفضل إتقانه للغة الفرنسية أن يتمثل الثقافة الغربية الحديثة تمثلا دقيقا إذ نعثر في الكتاب على نقاش بينه وبين عدد من رموزها كفولتير Voltaire وديدرو Diderot وبرغسن Bergson وسارتر Sartre (50).

لقد أثبت الشيخ أن له إلماما كبيرا بجل التيارات الفلسفية القديمة والحديثة. إلا أنه في المجال العقدي ظل رهين المنظومة العقدية الأشعرية وما استقر فيها من مبادئ، فلئن كان في مجالات أخرى يتعمق في الاحتجاج لآرائه ويوظف لها كل ثقافته، فإنه في مجال «علم الكلام» بقي وفيا للاتجاه السائد، يطرح مسلماته ثم يبني عليها، ويحتج لها دون أن يسائلها أو ينبش عن الظروف التاريخية لتشكلها والمراحل التي مرت بها.

المصادر والمراجع

1) محمد الفاضل ابن عاشور، محاضرات (تونس 1999)- ص10

2) حوار أدلى به الشيخ إلى مجلة الندوة، السنة الرابعة، عدد8/ نوفمبر 1956- ص18

3) نفس المرجع، ص17

4) الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور، محاضرات ص7

5) الشيخ العلامة محمد الفاضل ابن عاشور، محاضرات (مركز النشر الجامعي، تونس، 1999) ص184

6) المصدر نفسه، ص185

7) المصدر نفسه، ص185

8) المصدر نفسه، ص186

9) المصدر نفسه، ص186

10) المصدر نفسه، ص187

11) المصدر نفسه، ص188

12) المصدر نفسه، ص189

13) اخوان الصفاء: جماعة سرية، دينية وسياسية وفلسفية، شيعية أو إسماعيلية باطنية، عاشوا بالبصرة في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري من أشهر أعلامها: محمد بن مشير البستي الملقب بالمقدسي، أبو الحسن علي بن هارون الزنجلني، زيد بن رفاعة. . . جمعوا معارف عصرهم العلمية والفلسفية والدينية في رسائل تزيد على الخمسين، مذهبهم تلفيقي أخذوا فيه من كل علم واعتقدوا أن الشريعة دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل إلى غسلها إلا بالفلسفة. ومتى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة المحمدية فقد حصل الكمال.

14) الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور، محاضرات ، ص190.

15) نفس المصدر، ص191.

16) نفس المصدر، ص192

17) خوارزم، امبراطورية في العصور الوسطى بوسط آسيا، فتحت سنة 93هـ/ 712م، عاصمتها أورجنتش، تحت حكم السلاجقة الأتراك أخضعت بكارى وسمرقند ومعظم فارس بين القرنين 12 و13م.

الغوريون: أسرة اسلامية، نشأت ببلاد غور وهي منطقة جبلية بأفغانستان، خلفت الغرنوبيين(962هـ/ 1152م) في الهند والبنجاب والسند، يرجع ازدهارها إلى السلطان محمد الغوري(558 هـ-599هـ/ 1163م-1203م) حكمت إبان القرن 12م.

18) محمد الفاضل ابن عاشور، محاضرات، ص193

19) نفس المصدر، ص193

20) عضد الدين الايجي، المواقف، ط.القاهرة، 1325/ 1907 في 8 أجزاء

21) عبد المجيد الشرفي، الاسلام والحداثة (تونس، 1990)، ص41

22) محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الاسلام، (القاهرة، 1955) ص 2-3. إلا أن الأمر سيتطور مع حسن حنفي الذي دعا سنة 1970 إلى تحويل التيولوجيا= علم الكلام إلى انثروبولوجيا = علم الانسان- أنظر أعمال الندوة المتعلقة بالنهضة العربية: Renaissance du monde arabe, Duculot-Snèd 1972، ص249.

وكذلك كتاب حسن حنفي: التراث والتجديد، (تونس، دت)، ص178.

23) محمد الفاضل ابن عاشور، محاضرات، ص145

24) نفس المصدر ، ص 145

25) المصدر نفسه، ص147

26) المصدر نفسه، ص148

27) المصدر نفسه، 156

28) المصدر نفسه، ص 157

29) نفس المصدر، ص153، 154

30) نفس المصدر، ص156

31) الشهرستاني (أبو الفتح محمد) (ت584هـ/ 1153م)، الملل والنحل، (مصر، 1348-1949) ج1- ص19.

32) Voir E.I, Tome IV, (London, Paris, 1978) article kalam, p 490, 491

33) الشهرستاني (أبو الفتح محمد)، نهاية الاقدام في علم الكلام، (ط. أكسفورد، 1934)ص 291.

34) الشيخ محمد عبده رسالة التوحيد، (القاهرة، 1353هـ) ص44.

35) البويهيون : أسرة فارسية حكمت في أصفهان وشيرازوكرمان وبغداد من سنة 320هـ إلى سنة 447هـ أسسها أبو شعاع بويه وأولاده الثلاثة عماد الدولة وركن الدولة ومعز الدولة الذي دخل بغداد سنة 333هـ، من سلاطينها عضد الدولة، أضعفت سلطة الخلفاء العباسيين، قضى عليها طغرل بك السلجوقي.

36) أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت463هـ)، تاريخ بغداد، (القاهرة، 1349-1930) ج4، ص38.

37) الإمام أبو الفرج ابن الجوزي الحنبلي(ت598هـ)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، (حيدر أباد، 1357هـ، 1938م)، ص65.

38) محمد بن إدريس الشافعي، كتاب الأم، (بيروت، 1393/ 1973)- ط.2 -ج7، ص275/ 276.

39) جلال الدين السيوطي (ت911هـ/ 1505م)، الاتقان في علوم القرآن، (القاهرة، 1387-1967)، ج2 ص 25.

40) الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (القاهرة، د.ت) ج2، ص129، النوع الأربعون: في بيان معاضدة السنة للقرآن.

41) نفس المرجع، ص 129.

42) فخر الدين الرازي (ت606هـ)، مناقب الشافعي، ص 54، نقلا عن تقديم أحمد شاكر لرسالة الشافعي، ط2، القاهرة 1399/ 1975، ص13.

43) الشافعي، الرسالة، ط2- القاهرة 1399/ 1979، ص444.

44) عبد المجيد الشرفي، لبنات، (تونس، 1994)، ص149

45) الإمام الشافعي، الرسالة، ص88.

46) أبو الوليد الباجي، أحكام الفصول في أحكام الأصول، (بيروت، 1995) ط2 المجلد الأول ص23

47) نفس المرجع، ص423

48) أنظر المجهود الذي بذله البخاري في صحيحه، في سبيل تأصيل أخبار الآحاد - كتاب أخبار الآحاد ضمن صحيح البخاري.

49) أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، (بيروت، د.ت) ج2، ص392

50) أنظر محاضرته التي عنوانها: «موقف الدين من العلم والأخلاق» ضمن كتابه محاضرات، ص263-284.

قضيّـة المنهـج في التّـراث والحداثـة لمحمـد عابـد الجابـري

عبد المنعم شبل (*)

المقدمة :

لعل من أهم القضايا الفكرية الراهنة تلك التي تتعلق بطريقة التعامل مع التراث أو تتصل بوضع تصوّر لمعالجة هذه القضايا الفكرية ولعل أهمها ما تُطالعنا به البحوث والدراسات التي تُنسب إلى محمد عابد الجابري المفكر المغربي المعاصر. وإن المتأمل في كتبه لا يخفى عنه اهتمام الرجل بمسألة العقل العربي ولاسيما فيما يتعلق بمنهج التعامل معه. ولعل أهم ما كتبه في هذا الموضوع ما نجده في ثنايا "التراث والحداثة" الذي نرى فيه تأليفا لكل ما ألفه الرجل مما سبق ومما لحق. بل إن هذا الكتاب يُمثل أوج هذا المفكر لأنه يختزل برامجه الفكرية وما يتصل بها من قضايا ولاسيما قضية الحال أي قضية المنهج. ولا يخفى علينا خطر هذه القضية لما لها من انعكاسات خطرة على مختلف أنشطة العربي والمسلم الفكرية والعملية وهذا يترشّح سببا من أسباب القيام بهذا البحث. ولذلك فإنه من الضروري توخي قراءة جدّ صارمة لضمان نسبة من الموضوعية هامّة من شأنها أن تُفيد في التعرف إلى هذا التأليف ومن ثمّ فكر الجابري وهذا دفعنا إلى التقيد بالكتاب دون غيره من الكتب سواء كُتُبَ المؤلف أو غيره؛ فـ«التراث والحداثة» هو المُعتمد لدينا في هذا المبحث مصدرا ومرجعا وحجة للكاتب وحجة عليه.

ولعلنا نُحصّل بذلك فائدتين؛ أولاهما التعرف إلى منهج الجابري في التعامل مع التراث أو في شق طريق للحداثة، وثانيتهما تأسيس منهج في التعامل مع الكتب ذات المشغل الفكري بُغية تجنب الإسقاطات أو اجترار آراء أخرى سبق الإدلاء بها لاسيما وأن هذا المنهج جنّبنا السقوط في الكثير من المتاهات وقادنا إلى الكثير من الاستنتاجات البعيدة عن التأويلات المشكوك في صحتها. فعلى هذا الأساس انعقد هذا المبحث أي بسطُ فكر المفكر من ناحية وتأسيسُ منهج في الدراسات الحضارية من ناحية أخرى. فلئن كان هدف الجابري هو وضع منهج في البحث فإن هدفنا حماية منهج التحديث مما يمكن أن يعتوره من خروق ولاسيما تلك التي تصدر عن المؤلف نفسه. فبمَ تتسم معالجة الجابري لقضية المنهج في التعامل مع التراث العربي الإسلامي؟ وإلى أيّ حد يمكن الاطمئنان إلى فكرة أن الجابري يُشرّع لمنهج في الحداثة؟ وإلى أي حد وُفّق الجابري في طرحه هذا ؟

*) باحث، تونس

تتم مُعالجة هذا الموضوع في مستويات أربعة :

ـ المستوى الأول : التعريفات؛ وهو ضبط للمفاهيم الأساسية التي توخاها الجابري في هذا الأثر.

ـ المستوى الثاني : المنهج / الذات؛ وسنتبين فيه الحاجة إلى المنهج والمناهج المعتمدة والمنهج المقترح.

ـ المستوى الثالث : المنهج / الموضوع؛ وفيه سنتبين الفصل والوصل أي علاقة العربي والمسلم بسياق الحداثة.

ـ المستوى الرابع : منهج الجابري في منهجه؛ أي تقييم منهج الجابري في معالجته لظاهرة المنهج.

1 – التعريفات :

إنه من الضروري، بَدْءا، حصرُ المفاهيم المعتمدة لدى المفكر ثم البحث في نظام العلاقات بينها لِما للمفهوم من دقة على تعيين الفكرة حتى يتسنى إدراك خصائص التفكير ومن ثم تحليله وتأويله ونقده؛ فالمفاهيم صُوًى يضعها المفكر ليُبَيِّن بها الطريق المستقيمة إلى عالمه الفكريّ فما هي أهم المفاهيم الجابرية في التراث والحداثة ؟

1.1 – الحداثة :

في مُدونتنا، يلف الجابري حول هذا المفهوم دون أن يُقدم له حدا جامعا مانعا فاصلا دقيقا فتكون : «الانخراط الواعي النقدي في الفكر العالمي المعاصر .. والشروط العملية التي يقتضيها الانخراط في الحضارة المعاصرة من إقامة مؤسسات ديمقراطية واعتماد تنمية مستقلة وغرس للعلمِ والتكنولوجيا». (ص 11) فلئن بدت مظهرًا من مظاهر الانتماء إلى سياق إيديولوجي نعته الجابري بالمعاصر والنقدي والواعي له هدف سياسي ويتمثل في الديمقراطية، وهدف اقتصادي ويتمثل في التنمية المستقلة، وهدف معرفي ويتمثل في غرس العلم والتكنولوجيا، فإنها تستلزم لديه العقلانية، في قراءة التراث، والاستقلال في التعامل مع الآخر : "ما لم نُمارس العقلانية في تُراثنا وما لم نفضح أصول الاستبداد ..فإننا لن ننجح في تأسيس حداثة خاصة بنا، حداثة ننخرط بها ومن خلالها في الحداثة المعاصرة العالمية كفاعلين ونيس كمنفعلين." (ص17) فهو يُميّز بين حداثة مُنخرطة في التاريخ وأخرى ما زالت مُمكنة؛ أي حداثة من قبيل الممكن المتحقق وهو ما نجده لدى الغرب، والممكن غير المتحقق وهو ما لدى العرب. فالحداثة عنده تقتضي مُقارنة تاريخية وجيو-سياسية : "إن الحداثة عندنا تتحدد في إطار وضعيتنا الراهنة هي النهضة والأنوار وتجاوزهما. " (ص17) أي إنها تختزل عصور التطور الغربية كما أنها لديه شاملة تشمل الفرد والمجموعة والثقافة ككل : «الحداثة من أجلِ الحداثةِ لا معنى لها. الحداثةُ رسالة ونُزوع من أجلِ التحديث، تحديث الذهنية، تحديث المعاييرِ العقليةِ والوِجدانية». (ص17) فغاية الحداثة هيَ التحديث فهي بعدَ أن كانت لديه حالة صارت عملية؛ فبالحداثة نُحقق التحديث. إذن فهي منهج باتّباعه نصل إلى غاية وهذه الغاية عبارة عن حالة تُوصف بأنها ذاتُ ذهنية حديثة ومعاييرَ عقلية ووجدانية حديثة.

أما علاقتها بالمعطوف عليه في العنوان فهو ذلك الذي سيقع فيه وبه التحديث وهو ما سماه بـالتراث. والتعامل مع هذا التراث مُتنوع. والحداثة هي أحد أنواع أنماط التعامل معه من حيث هي منهج : «من مُتطلبات الحداثة : تجاوُزُ هذا الفهم التراثي للتراث إلى فهم حداثي إلى رؤية عصرية له. فالحداثة في نظرنا لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث في مستوى نُسميه بالمعاصرة أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي» (ص16). فبفضل الحداثة يمكن جعل التراث مُعاصرا أي مُواكبا للتقدم. فهي طريقة في التعامل مع التراث عصرية. وهذه الطريقة هي لا تتم إلا بالنقد والنقد لا يكون إلا بالعقلانية : «فطريق الحداثة عندنا يجب في نظرنا أن ينطلق من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها وذلك بهدف تحريك التغيير فيها من الداخل لذلك كانت الحداثة بهذا الاعتبار تعني أولا وقبل كل شيء حداثة المنهج وحداثة الرؤية، والهدفُ تحريرُ تصورنا

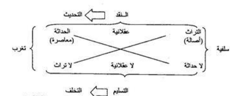
للتراث من البطانة الإيديولوجية والوجدانية التي تُضفي عليه داخل وعينا طابعَ العامِّ والمطلقِ وتنزع عنه طابعَ النسبية التاريخية" (ص16). فإجراء نقد للتراث يجعل المنهج والرؤية حديثيْن مما يُضفي الموضوعية على التعامل مع التراث فيظهر خاليا من الاعتبارات الإيديولوجية والعاطفية فتبين حدوده وأولها أنه تاريخي لا استمراري. فبم يُحَدّ المنهج عند الجابري ؟

2.1 – المنهج :

مما أدلى به أعلاه يتحدد المنهج بأنه نشاط عملي وذهني إلى حدّ يسمه بأنه موقف : «الموقف الحداثي الصحيح». (ص18) إلا أنه لم يُفرغه من دلالته على الطريقة أو الأسلوب في القيام بعمل ما. ولكن الجابري لم يُوضّح بصفة قاطعة ماهيته لأنه يُعرّفه تارة بالحداثة وتارة بالتحديث ولعل هذا يعود إلى تلازم رؤيتين وهما منهج الحداثة وتحديث المنهج إلى حد أدام المراوحة بينهما: «فالحاجة إلى الاشتغال بالتراث تُمليها الحاجة إلى تحديث كيفية تعاملنا معه خدمة للحداثة وتأصيلا لها» (ص18). فتحديث المنهج يُوصل الحداثة أي إن تحديث المنهج هو منهج الحداثة.

فالبرنامج الثقافي والحضاري محكوم بنشاط علمي ابيستيمولوجيا فما هي العلاقات الممكنة بين هذه المفاهيم؟ وإلى أي حد تُقدم تصورا وتشكيلا لرؤية الجابري ؟

إن تفعيل التراث مع الحداثة هو العقلانية وهو ما يُفضي إلى النقد أي تحصيل الايجابيات ونبذ السلبيات ليتحقق التحديث أي الالتزام بالأصول وفي الآن نفسه مواكبة العصر. أما الإعراض عن التراث وعدم إيلاء الحداثة نصيبا في هذا السياق فإنه اللاعقلانية وهو من شأنه أن يُفضي إلى التسليم ومن ثم إلى التخلف (الشكل1). إذن فعدم نُكران التراث وعدم الذوبان في الغرب واعتماد النقد تحت غطاء العقلانية تُقدم كلها قراءة معاصرة للتراث وهو ما يُنادي به الجابري معرضا بكل حدة وشدة عن اللاعقلانية وما يُشتقّ منها من انعدام الحداثة وإهمال للأصالة مما يُؤدي إلى التسليم الذي يُعتبر عُنوان التخلف؛ فلا يُغيّب التراث عن الواقع العربي الراهن بفضل ترسيخ الأصول الثقافية أي السلفية ولا يُلغي التراث باجتثاثه وإحلال تراث آخر محله وهو التغرب.



(الشكل1)

نلاحظ أن موقف الجابري وسطي فلا هو بالسلفي المُرْتَدّ ولا بالمُتَغَرّب المُنْبَتّ؛ فهو أصيل معاصر. ولكن ما المقصود بالتراث من خلال هذا التصور ؟

3.1 – التراث :

لم يقدر الجابري أيضا على وضع حد صارم فيعتبره حينا: «الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني» (ص23) وحينا: «العقيدة والشريعة واللغة والأدب والعقل والذهنية والحنين والتطلعات وبعبارة أخرى إنه المعرفي والايديولوجي وأساسهما العقلي وبطانتهما الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية: العقيدة والشريعة واللغة والأدب والفن والكلام والفلسفة والتصوف» (ص30). وحينا: «أنه مجموعة عقائدَ ومعارف وتشريعات ورُؤى بالإضافة إلى اللغة التي تحملها وتُؤَطرها، تجسد إطارها المرجعي التاريخي الابيستيمولوجي في عصر التدوين وامتداداته التي توقّفت تموّجاتها مع قيام الإمبراطورية العثمانية «(ص30) فبصفة عامة إن التراث هو الثقافة على حالها في الماضي وما بقي منها حاضرا في ذهن العربي. وبعبارة أخرى هو حاصل منتجات مختلف أنشطة الإنسان العربي والمسلم. لكن هل أن الجابري اشتغل على هذا كله؟ أي هل أن ما اشتغل عليه الجابري هو التراث العربي الإسلامي بقضّه وقضيضه ؟

لقد ذكر الجابري في سياق عرضيّ موضوع دراسته: «الانطلاق في دراسة التراث من النصوص كما هي مُعطاة لنا.». (ص32) فالتراث إذن هو نص؛ النص الوافد إلينا من الثقافة العربية الإسلامية الماضية. فكيف يُمكنه الاشتغال على هذا الماضي وتنزيله في سياق حديث؟ وما هي خصائص المنهج الجابري في التعامل مع هذا التراث النص؟

2 – المنهج / الذات:

إن المقصود بهذه المقابلة هو تبين طبيعة المنهج وإلى أي حد يتمحض موضوعيا في نظام المعرفة الخالصة أو إنه تعتوره الإيديولوجيا ويُوسم بميسم الذاتية. إن علاقة الذات بالمنهج لها بعيد الأثر في تحديد نوع الأهداف المُتحققة ولا تخرج هذه العلاقة عن نمطين اثنين: موضوعية (ابيستيمولوجيا) أو ذاتية (إيديولوجيا) لا علمية لتصير (سياسية) فما الداعي إلى منهج؟

1.2 – دواعي المنهج:

إن الجابري يعْتَدُّ بنفسه فيلسوفا؛ فهو يميل إلى المنهج ابيستيمولوجيا مُبتعدا عن كل المعطيات الإيديولوجية رغبة منه في تحقيق نصيب وافر من الموضوعية بعيدا عن الأحكام الذاتية لاسيما أن التراث حاضر في ذات العربي اليوم ويصعب فصل الذات عن الموضوع ولكن الموضوعية تحيّد الحميميّة والانتماء وتُقحم العقل وتُمكّن النقد: «لا بد للتعامل معه (التراث) تعاملا علميا من التزام أكبر قدر من الموضوعية وأكبر قدر من المعقولية» (ص46). فبما أن التراث موضوع بحث فلئن كان العربي اليوم هو الباحث فإن منهجه، حسب الجابري، ينبغي ألا يحيد عن العقل لأن: «العقلانية مصباح يوقده الإنسان ليس وسط الظلام وحسب بل قد يُضطر إلى التجول به في واضحة النهار» (ص18). إن اقتراح الجابري ينخرط في العملية الفكرية العربية المعاصرة مُجاورا اقتراحات أخرى وهذا جعله يعرض المناهج المعتمدة لدى أصحابها. فما هي؟

2.2 – المناهج:

هي لا تخرج عن ثلاثة مناهج وهو ما يفيدنا به من عبارته قراءة: «إن الهدف الكامن من وراء أيّة قراءة تُقدم نفسها على أنها قراءة عصرية للتراث هو تجنّب الوقوع تحت سلطة التراث، سلطته التي تجرّنا إلى قراءة تراثية للتراث أي الفهم التراثي للتراث –وهذا أخطر– تجرنا إلى قراءة تراثية للعصر أي إلى تمديد الماضي بجعله ينوب عن الحاضر والمستقبل» (ص50). فالقراءة التراثية للتراث تُضم إليها القراءة التراثية للعصر لتكونا وجهيْ المنهج السلفي إما بالرجوع إلى الماضي وإما بجلب الماضي. في حين أن القراءة العصرية للتراث هي المنهج الحداثي الذي يتبناه الجابري. على أن هذا الاختلاف يعود أساسا إلى خلفية تدخل الإيديولوجيا وغياب الابيستيمولوجيا أي بحسب سيطرة الموضوع على الذات ولكنه يُبرر ذلك: «لقد كان طبيعيا أن تتعدد المواقف والرؤى والمناهج بتعدد الاتجاهات الفكرية المُتبنّاة واختلاف المصالح والانتماءات السياسية والاجتماعية» (ص35). ويربط هذه الاتجاهات بثلاثة قطاعات وهي التراث والفكر العالمي المعاصر وقضايا العرب الراهنة. إلا أنه يُفَعّل هذه القطاعات مع بعضها البعض ليستنتج أنها في اتصال وثيق: «إذا حصرنا قضايانا الفكرية في ميادين ثلاثة: التراث، الفكر العالمي المعاصر، القضايا الراهنة السياسية والاجتماعية والقومية أمكن القول إن اتخاذ أحد هذه الميادين كحقل معرفي خاص وأساسي هو الذي يُحدد المواقف من قضايا الميدانين الآخرين» (ص36). فحسب الجابري، إن الأزمة الحاصلة في الساحة الفكرية العربية والإسلامية هي بالأساس أزمة منهج سواء للذي يتعامل مع التراث أو من يتعامل مع الفكر العالمي المعاصر أو من يتعامل مع القضايا الراهنة السياسية والاجتماعية والقومية. وهذا الثالوث يُولد مُقابلات مهمة تُبرر عدم انفصال الواحد منها عن الآخر (الشكل2):

تراث / فكر عالمي معاصر ،	تراث / قضايا راهنة ،	فكر عالمي معاصر / قضايا راهنة
أنا ⟺ آخر	ماض ⟺ حاضر	منهج ⟺ موضوع

(الشكل2)

فالذات العربية المسلمة هي الـ«أنا» والغرب بكل اتجاهاته الفكرية هو الـ«آخر» ولكن هذه الذات ليست مُنْبَتَّة وإنما تتنزل في سياق تاريخي ولذلك فإن لها ماضيا وحاضرا ومستقبلا. وماضيها هذا يختزله الجابري في مفهوم التراث وحاضرها جعله مشحونا بقضايا متنوعة. فعلى هذا الأساس نجد أن تعالقها فيما بين بعضها البعض ناجم عن سعي إلى تحديد الثقافة التي تستوعب التراث بما أنه أصلها والحاضر بما أنه إطارها والفكر العالمي بما أنه سياقها العام الذي يتفاعل فيه مع الثقافات المجاورة: «الثقافة الأصيلة هي التي يجد فيها الحاضر مكانا فيما تحكيه عن الماضي دون أن تحجب آفاق المستقبل» (ص41). و«موقفنا من التراث ومن الفكر العالمي المعاصر يجب أن يكون موقفا واحدا يحدده ويوجهه الموقع الذي نحتله في حلبة الصراع كشعوب تناضل من أجل تركيز شخصيتها وبناء حاضرها ومستقبلها في اتجاه التطور التاريخي العام اتجاه التحرير والديمقراطية والاشتراكية» (ص41). فلئن لزم تناول هذه المنظومات الثلاث معا فهل أن للجابري المنهج الكفيل بهضم الأبعاد السياسية والمصالح الذاتية ويمكن من تعامل الذات مع موضوع بحثها بكل موضوعية ؟

3.2 – المنهج الجابري :

هو حصيلة ثلاثة مناهج وهي أولا المعالجة البنيوية وتتمثل في الاعتماد على النص وحده: «استخلاص معنى النص من ذات النص نفسه أي من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه» (ص32). وثانيا التحليل التاريخي وذلك بِتَبَيّن المعطيات الثقافية والسياسية والاجتماعية لرصد ما لم يُقل مما قيل: «يجعلنا نتعرف على ما يمكن أن يقوله النص وما لا يمكن أن يقوله وما كان يمكن أن يقوله ولكن سكت عنه» (ص32). وثالثا الطرح الإيديولوجي ويتعلق بتوظيف النص في التاريخ: «الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية، الاجتماعية، السياسية، التي أداها الفكر المعنيّ أو كان يطمح إلى أدائها.. إن الكشف عن المضمون الإيديولوجي للنص التراثي.. هو الوسيلة الوحيدة لجعله معاصرا لنفسه لإعادة التاريخية إليه» (ص32). فما نُسجله أنه يُلغي هيمنة الذات على الموضوع ويتبنى وجود مسافة بين الذات والموضوع وهذا بالبتّ في أمر الذات. فما هي طبيعة العلاقة بين المنهج / الموضوع ؟

3 – المنهج / الموضوع :

الموضوع هنا هو التراث لأن منهج التحديث حاصل في التراث وبالتراث ومن التراث: «تحقيق أكبر قدر من الموضوعية وأكبر قدر من المعقولية هما الهدف المنهجي لهذا النوع من القراءة» (ص47). فباتباع المنهج الجابري يُمكننا تحقيق الموضوعية والمعقولية أي نتائج مُطمئنة على الصعيد المعرفي وبإمكان هذه النتائج الانخراط في نظام من العلاقات مع نظائرها ولاسيما فيما يتعلق بالثالوث: التراث، والفكر العالمي المعاصر، والقضايا الراهنة.

ولما كان المنطلق هو التراث –الموضوع– فمنهجيا ينطلق التحديث من التعامل مع التراث، وينطلق الانخراط في الفكر العالمي من التراث ولا يمكن طرح القضايا الراهنة إلا بالعود إلى التراث ومساءلته. ومن الجليّ أن الجابري يُلمع في هذا السياق إلى قضية تجاوز التراث. فكيف يُمكن تجاوُزه وفي الآن نفسه يُلح على عدم تخطيه في عملية التحديث؟ إنه بتقصي «التراث والحداثة» نجد مؤلفه يُقرّ بالأمرين معا على أنه أولا ينبغي الإتيان على التراث واستفراغه ثم تجاوزه في المناطق التي وقف عند حدودها. فكيف يمكن لذلك أن يكون كذلك ؟

1.3 – الفصل :

إن توخّي الموضوعية أي إيجاد مسافة بين الذات والموضوع، وحسب الجابري إن هذه المسافة لا يُقيمها سوى المنهج الابيستيمولوجي البنيوي والتاريخي والايديولوجي فتكون النتيجة انفصال الموضوع أي التراث؛ فالعربي يُحدث علاقة فصل بينه وبين التراث: «نعني هنا بالموضوعية جعل التراث مُعاصرا لنفسه الشيء

الذي يقتضي فصله عنا ؟» (ص47) وهذا بفضل تحديث المنهج؛ فيما سماه بالقراءة العصرية للتراث وغاية ذلك: «تجنب الوقوع تحت سلطة التراث» (ص50). فتتم بذلك تصفية المعطيات التراثية من الشّحن الايديولوجية أي في إطار ما يمكن حده عندنا بعزل التراث عن اللاتراث. ويعني اللاتراث المعطيات الوافدة من ترِّثان أخرى لاحقة للتراث العربي الإسلامي بما فيها المناهج المسقطة التي تجعله غربيا تبريريا أو تنفيه تماما مسفهة إياه.

واللاتراث هو أيضا حمله على العصر بنفي ماضويته وتاريخيته عنه وهو ما يتميز به عمل السلفيين في شكل إحيائيّ يتناسب مع سياقه التاريخي ومشاغله الماضية في حين أن الفصل يقتضي : «جعل المقروء معاصرا لنفسه على صعيد الإشكالية النظرية والمحتوى المعرفي والمضمون الايديولوجي أي قراءته في محيطه الاجتماعي والتاريخي» (ص60). فبطريقة غير مباشرة، ينقد الجابري السلفية والتغريبية باعتبارهما منهجيْن في التعامل مع التراث العربي الإسلامي؛ فـ«المنهج السلفي تأكيد ذات الماضي (42) ومناهج المستشرقين مُؤَطرَة إيديولوجيا (43) والماركسية تبرهن على صحة هذه المقولة أو تلك» (ص43). فماهي عائدات هذا المنهج الفصلي ؟

إن نتائج هذا الإجراء الفصلي جعلت الجابري يتبين النُّظُمَ المعرفية في الثقافة العربية الإسلامية وبعبارة أخرى أنواع العقول في التراث وهي ثلاثة؛ العقل البياني والعقل العرفاني والعقل البرهاني؛ «تصنيف النظم المعرفية في الثقافة العربية إلى بيان وعرفان وبرهان هو بمعنى من المعاني تصنيف للعقل العربي إلى عقل بياني وعقل برهاني وعقل عرفاني» (ص129). ويُعرَّف العقل لديه بأنه «ليس جوهرا ولا طبعا أو طبيعة ولا عقلية إنه فقط جملة المفاهيم والآليات الذهنية التي يتم بها إنتاج المعرفة داخل هذه الثقافة» (ص129). ويفسر هذه العقول من حيث بيان مرجعياتها « نظام معرفي لغوي عربي الأصل ونظام معرفي غنوصي فارسي هرمسي الأصل ونظام معرفي عقلاني يوناني الأصل» (ص142). إذن فقد تم التوصل إلى العقلاني في التراث أي ما يُمكن أن نتواصل معه بأمان وهو العقل. فنتائج الفصل الأولية هي تحديد خارطة العقل العربي وإمكان رصد تحركاته وكشف مصادره وهكذا جعل الجابري التراث العربي الإسلامي جزءا من التراث الإنساني وفي هذا رد على المستغربين والسلفيين. فبالنسبة إلى الطرف الأول يُعلمهم أن التراث العربي جزء من تراثهم وأن تراثهم جزء من التراث العربي الإسلامي وبالنسبة إلى الطرف الثاني يُعلمهم أن التراث كان حيويا معاصرا لتاريخه لا مغتربا عنه مكرها فيه. أما أيَّ العقول يُرشّح الجابري، فإنه ينتصر إلى العقل البرهاني إلا أن تبريره لهذا الانتصار يبقى محل نظر فكيف يتم الوصل بعد هذا الفصل ؟

2.3 – الوصل :

بعد القطع المنهجي للصلات مع التراث لتصفيته وقتله بحثا ودرسا، ينبغي وصله بالحاضر الراهن المشغل : «يُصبح التراث موضوعا لنا بدل أن يبقى موضوعا فينا يُقدم نفسه ذاتا لنا. إن ذلك ما يجعلنا قادرين على أن ننوب عنه في فهم العالم بدل أن نتركه ينوب عنا وبعبارة أخرى إننا بذلك نتحرر من سلطته علينا ونمارس سلطتنا عليه» (ص47). فالترلث يصير خلفيّة في الخلف لا هدفا ليَتَحقّقَ وهذا يتحقق بتجديد النظام المعرفي العربي بعد فصله ثم وصله : «الشرط الضروري لتجديد العقل العربي وتحديث الفكر العربي وتغيير الوضع العربي هو كسرُ قُيُود التقليد وقطع خُيُوط التبعية، إنه الاستقلال التاريخي الذي لا يُنال إلا بممارسة النقد المتواصل للذات وللآخر أيا كان هذا الآخر» (ص60). فلئن عقد الفصل بـالموضوعية ليكون نقدا فإنه عقد الوصل بـالمعقولية ليكون إبداعا؛ إذا كان الفصل كسرا للصلات وقطعا للاستمرارية واستقلالا عن الموضوع والتزاما بالنقد فإن الوصل تجديد وتغيير ومن ثم تحديث.

إن الفصل لا يتم إلا بتحقيق الاستقلال التارخي عن التراث فتكون الاستمرارية فيه سلبية، أما في الوصل فضرورية هي الاستمرارية ويكون الاستقلال التاريخي

سلبيا؛ ففي الفصل نكتفي بالقراءة والنقد أما في الوصل فيحصل الإبداع في مختلف الأنشطة الثقافية والحضارية فكأنّنا بالجابري يرمي بذلك إلى تأسيس تراث آخر أي تراث العرب المسلمين المعاصرين له !!!

فمنهج التحديث مُنطلقه نقدي ومُنتهاه إبداعي؛ نقد للتراث أولا ثم الإبداع من صلب التراث ثانيا. فبتحقيق الفصل: «سنكون قد تحررنا من التراث كشيء يملكنا، كشيء نحن مندمجون فيه لنجعل منه شيئا نمتلكه» (ص 305). و«لحظةُ الوصل هي لحظة الإنتاج، لحظة الابداع وستكون صعبة لأنها تتعلق بعملية الإنتاج والواجب يفرض الآن التفكير في تدشين مرحلة الإنتاج، مرحلة تجاوز النقد» (ص306). فعلى هذا الأساس نفهم برنامج الجابري الفكريَّ العامَّ سواء ما نجده في «التراث والحداثة» أو ما هو في سائر كتبه إذ أننا نجد الرجل يجعل من كل أعماله عملية فصل ونقد وهو السبب الكامن وراء تسميته لبعضها بـ «نقد العقل العربي» و«نحن والتراث» و«التراث والحداثة» إلا أن هذا الأخير يتنزل في نقطة التحول من الفصل إلى الوصل؛ من النقد إلى الإبداع، ففيم يقع هذا الإبداع؟ وبِمَ يتميّز وما هي حدوده؟ فهل أبدع الجابري بعد أن نقد ؟

4 – منهج الجابري في منهجه :

وَفْقَ منهجه، من الضروري نقده حتى يمكن تجاوزه ومن ثمّ الإبداع فيما عرضه. إن مرحلة الوصل هي التي فتحت على الجابري الكثير من الجبهات النقدية ولسوء حظه، وقد يكون عن غفلة منه، أنه هو الذي كشف تهافت طرحه : «في الكتابة لا بد من الاستقلال . . لابد من الثقة بالنفس وهذه خصلة ربما تميّزنا بها نحن المغاربة عن إخواننا المشارقة» (ص308). لا يخفى عمّا لهذا التصريح من نفس شوفينيّ تعصّبيّ وهو كثيرا ما طفا على كتابته ولاسيما في الردود على محاضراته وكتابه هذا في قسمه الأخير يقدم أدلة عن ذا لا يُخطئها أيُّ قارئ. فضلا عن أن هذا يتجلى أيضا حتى فيما زعم أنه في سياق النقد العقلاني العلمي الابيستيمولوجي الفاصل مُناقضا أطروحته حينا مُتجاوزا مبادئهُ المنهجية حينا آخر. كما أن القارئ لا يُخطئ الأخطاء المعرفية التي لا نرى مبررا لها سوى أن الجابري كان إيديولوجيا في عمله لا ابيستيمولوجيا، وهي إيديولوجيا تضيع الحدود بينها وبين الطوباوية سواء في نصه (بنيويا) أو سياقه (تاريخيا) فلا يتجاوز به أسواره ففيم تتمثل مطاعن منهجه ؟

لقد ذكر أنه سيعتمد في قراءته النقدية مراحل ثلاثا وَفْقَ الترتيب : البنية ثم التاريخ ثم الإيديولوجيا، إلا أنه لم يلتزم بذلك مُتذرعا بالبيداغوجيا، فمتى عارضت البيداغوجيا المنهج؟ : «فإن بيداغوجيا الكتابة تقتضي في المرحلة الراهنة على الأقل الأخذ بيد القارئ من باب التحليل التكويني والطرح الإيديولوجي والانتهاء بالصرح البنيوي ؟» (ص32) فهذا مُخالف لما زعم أنه التمشي العلمي المنهجي ألا وهو اعتماد البحث في بنية الخطاب أولا ثم البحث في السياق التاريخي وأخيرا البحث في المعطيات الإيديولوجية. ولكنه في «التراث والحداثة» وهو منتهى تفكيره خالف مبادئه باحثا في السياق التاريخ ثم محللا للمعطيات الإيديولوجية خاتما بتحليل البنية !!! وهذا في صورة عدم تساؤلنا عن مفهوم بيداغوجيا الكتابة؟ ويُساوق هذا دعوتُهُ إلى تدوين جديد. فهل أن هذا ممكن؟ وهل أن هنالك طوباوية أبعد من قوله : «إن الحاجة تدعو إلى عصر تدوين آخر عصرِ تدوين جديد بمقاييس جديدة واستشرافات جديدة، ذلك في نظرنا هو المعنى الذي يجب أن تحمله كل دعوة إلى الأصالة أو الحداثة» (ص159). لا يُعذر الجابري عن ذا إلا إذا كان متكلما بالمجاز بل هذا أيضا لا يُعذره لأن الخطاب العلمي ينبغي أن يكون شفافا مُباشرا لا كثيفا إيحائيا. كما أنه من زاوية نظر أخرى يكون مشروعا التساؤل التالي : فلئن أمكن التدوين في هذا العصر فهل أن الانفصام العربي سيُحققه وهو أعلم من غيره بهذه الفُرقة بل كان من المحمشين أوارَها ولاسيما عندما يلتجئ إلى السبّ والشّتم : «صاحبنا العرفاني / هذا النوع من الكلام لا يستحق الرد عليه» (ص132). أو

«إنه اتهام رخيص فعلا بل دنيء لأنه لا يمكن إرجاعه إلى شيء آخر غير سوء النية» (ص131). فشكليا لم يقدر على كبت إيديولوجيته إذ بدت سافرة في ضعف بعرضه السِّجاليّ الذي يبعُدُ عن أن يكون إنتاج مُرَبّ أو جامعيّ ذي مُحتوى وصاحب منهج واضح وهذا ما عَتّمَ الكثير من القضايا الجوهرية وهي الآتي :

• فمن ناحية يحتج بأبي سعيد السيرافي نموذجا للعقل البياني ومن ناحية أخرى يعتبره مُساجلا ولايُؤخذ باحتجاجه: «كان مُحاميا عن قضية ولذلك لا يجوز وضعه موضع القاضي» (ص315). أي إنه يُلمّحُ إلى عدم الاعتماد عليه.

• و من ناحية هاجم العربية بسخرية من حيث أن العقل من العقال والسبب هو الحبل ولكنه لم ينظر في أصول عِلم وذهن وعرف وفكر أو أن أصل cause هوchose في اللغة الفرنسية مثلا . .

• و اعتبر أن الثقافة العربية تجزيئية في التفكير والفن اللغوي . . ولذلك يقع الانفصال وهو مبدأ العقل البياني ضاربا المثل بالقصيدة الجاهلية في حين أن هذا ليس دقيقا لأن القصيدة الجاهلية متّصلة الأجزاء ولعل رأيه هذا في حاجة إلى إعادة النظر.

• و توهم أن الجملة العربية تخلو من الحكم : «فالأمر لا يتعلق هنا بحَمل معنى من المعاني على موضوع أي بإصدار حكم بل يتَعلق الأمر فقط بالإخبار عن اسم وقع الابتداء به في الكلام وهو في الأصل فاعل صدر منه الفعل أو قام به» (ص148). من البيّن أنه زعم اعتماد ما ألفه عبد القاهر الجرجاني، في حين أن هذا الأخير بيّن قيام الجملة العربية على الحكم ولاسيما فيما يتعلق بالحكم بالوجود والحكم بالعدم ؟؟

• أما في حديثه عن أصل اللغة فهل أن واضع اللغة العربية الأعرابي العربي أو الأعرابي اليوناني أو غيره. لا يخفى أن الجابري كان على وعي بالبعد الفلسفي للغة ولكن هل أن اللغة نشأت مُتفلسفة؟ إن كلامه يتضارب داخليا؛ فمن ناحية لا منطق للغة العربية وأن البرهان تم لها مع الفيلسوف ابن رشد ومن ناحية أخرى يستشهد بقول السكاكي وأنه من مكتشفي الطابع المنطقي للغة من خلال تفسيره لبيت للخنساء (ص151) وهي كما هو معلوم جاهلية تخضرمت.

• أما فيما يتعلق بالتراث الذي لا يعدو كونه نصا وقد أقر الجابري أنه ما وقع تدوينه. فهل أن المُدوّن هو الثقافة كلها، فأين المسكوت عنه رغم زعمه النظر فيه؟ إن الوافد إلينا هو المُنتخب والحلال. أما التراث المسكوت عنه فالجابري لم يُعالجه.

• ولئن سلمنا بوجود الأنظمة الثلاثة؛ العقل البياني والعقل العرفاني والعقل البرهاني وتتاليها زمانيا وابيستيمولوجيا، فإنه في التراث العربي الإسلامي أدلّة كثيرة على تعايش الأنظمة بل على عدم التزام أعلام هذا التراث بترتيب الجابري؛ فابن منظور والسيوطي وابن هشام البيانيون جاؤوا بعد ابن رشد البرهاني وهذا يجعلنا نقف على بينة مفادها أن الجابري انطلق في الكثير من تصوراته من محض افتراضات إذ بالقدر الذي تُصيب فيه تَحيف عن الحقائق العلمية تاريخية كانت أو لغوية أو أدبية أو فكرية . .

• وهل أن التراث غائب عن العربي المعاصر ألا يبين هذا في المواسم والأعياد الدينية وغير الدينية؟ ألا يتجلى هذا في الأسماء؟ وكذلك هل أن الغرب بثقافته مُفارق للعربي اليوم ألا يكون في سائل الإعلام دليل على التّفاعل الثقافي والتّلاقح الحضاري بين شعوب العالم قاطبة ؟

• ثم إنه من زاوية نظر بنيوية على حد زعم الجابري فهل أن التراث يتطلب التعامل معه النظر الخالص أم العمل ؟

• و هل نحن حقا نتعامل مع التراث أم نتعامل نحن مع طريقة تعاملنا مع التراث ؟

• و هل فعلا يُمكن الفعل في التراث؟ أليس التراث قائما نقدناه أم لم ننقده؟ بل إن نقدنا للتراث يصير بدوره تراثا لأنه إنتاج معرفي . فعلى هذا الأساس فمن يُمكنه

سحب المعارف من الفكر البشري وشطبها منه؟ فالأمر يتعلق بطريقة تعاملنا مع التراث وهو ما يدعو إلى البعد العملي وهو ما غاب في كل أعمال الجابري. والأسوأ من ذلك أنه في نقد العقل السياسي ظن أنه أجرى البعد العملي وغاب عنه أنه وصف البعد العملي في التراث لا بعده هو العملي كمفكر. وفي هذا السياق، حسب تصوره، قد فصل مع السياسة في التراث. فأين وصله معها؟ لذلك كان كتابه عبارة عن إسقاطات؛ إذ بدا مفكرا بلا قضية وباحثا بلا منهج، كما أنه لم يستفد من العقلانية باعتبارها منهجا كليّا في التفكير لأنه أخذ ببعضها وترك بعضها.

• لقد جاء في عمله مدح للديمقراطية والعقلانية وذم للاعقلانية، فهل الدول الغربية «الديمقراطية» ديمقراطية؟ وهل العقلانية نموذج واحد أم هناك عقلانيات؟ أضف إلى أنه يعتبر التحليل النفسي لا عقلانيا !!! أليس علما راسخا وطبا، . .وهل يمكن أن يكون علم خاليا من ميزة من ميزات العقلانية ؟

• ثم ما قوله في بعض الأحزاب في بعض الدول الأوروبية التي تُوحد بين الانتماء للمسيحية والعمل تحت راية الديمقراطية؟

• ألا يمكن في هذا الصدد الحديث عن مدى الالتزام ومواجهة الواقع الاجتماعي والسياسي والتربوي والفكري والاقتصادي بدل التذرع بقضية تأبى الرضوخ لكل تناول ولاسيما عندما يُحاول فصم التراث الذي هو كل مُتحد ومُتماسك ومُنتظم، وبالاشتغال على أحد مُنجزاته وهو الفلسفة ثم تعميم نتائج ذلك على التراث ككل ألا يكون هذا مُحتوى تفكير الجابري فقط وليس محتوى التراث العربي الإسلامي بقضه وبقضيضه ؟

• أليست أهمية تعرضه للمنهج هي بيانَ تهافت معالجته؟ فأفضل ما قدمه منهجه هو فساد منهجه هو ولعل مُحاكمته لابن خلدون وتثريبه على الجهاز الاصطلاحي المستعمل في مقدمة الرجل معجم العنف دليل على هذا التهافت!!. فلم يُعالج مفهوم الغلبة باصطلاح ابن خلدون اليوم، ولا كيف تتم هذه الغلبة، وما هي العصبية اللازمة لتحقيقها؟ ثم كيف فاته فهم المقولة الخلدونية بأن كل تعصب غايته الملك، أليس المفهوم من هذا أن كل تحرك اجتماعي له غرض سياسي. ومن المناهج السياسية اليوم الديمقراطية. ألا تكون الديمقراطية هي العصبية اللازمة اليوم ؟

ففي جملة الأمر بدا حديثه عن المنهج أجوف، خاليا من كل تماسك لأنه يقبل النّقض والدّحض بسبب الأخطاء التي اعتورته، إلا أنه يُعتبر مُغامرة طريفة في قراءة التراث؛ نَعتبرها مبادرة تجعل التعامل مع التراث والسياق الثقافي والحضاري بلا عقد فلا يُبْخَسُ الأول حقّه ولا يُؤخذ الثاني على عواهنه فيقضي على الهوية الثقافية والحضارية. فعلى هذا الأساس يُمكن تكوين موقف ثقافيّ حضاريّ مفاده ضرورة الأخذ بالخصائص المميّزة للأصول الثقافية والحضارية وفي الآن نفسه ضرورة التّفاعل الواعي مع الثقافات المجاورة والمعاصرة. فيكون الفرد واعيا بهويته الثقافية الحضارية فتتحدد بذلك شخصيته الثقافية الحضارية وهكذا يتميّز من الشخصيات الأخرى فلا يذوب فيها ولا تنحلّ فيه. ولعل هذا التعامل الواعيَ مع التراث يمكننا من تبيّن حدوده ومواقع النجاح فيه أو الإخفاق وهو ما يُمكّن من الأخذ بأسباب النجاح وتفعيلها مع أسباب النجاح في الثقافات والحضارات المعاصرة لتحقيق التّحديث، وفي الآن نفسه تفادي أسباب الفشل فيه وفي الثقافات والحضارات المعاصرة لتجنّب التّخلّف.

وهكذا بفضل الاعتماد على الأثر وحده دون الوسائط الخارجية التي تحرّف مقاصد المؤلف، أمكننا الوصول إلى قضايا ذات أهمية ولعل أهمها الوقوف على فضل الجابري في تقديم رؤية تأليفية للتراث العربي الإسلامي وتصنيفه لأنظمة المعرفة فيه وما اقترحه من منهج في التعامل مع التراث بالفصل أولا والقطع معه بالنقد والتجريح وبالوصل ثانيا بالإبداع فيه ومن ثم التّلفّت إلى العصر الراهن وحل قضاياه دون عُقَد أو خوف أو تهوّر. ولكنّ هذا أيضا مكننا من التوقّف على

مظاهر التقصير في «التراث والحداثة» ومن ثم في تصوّر الجابري ككل. ولعل هذا كفيل بتقويم ما انحرف منه لا بمعنى الهدم أو الإقصاء وإنما بمعنى الترميم والحوار.

الخاتمة :

إن وجوه الإفادة مما عرضه محمد عابد الجابري في مُؤلّفه «التراث والحداثة» عديدة ولاسيما من حيث قراءته للتراث وتصنيف آليات إنتاج المعرفة فيه ولم يتسنّ له هذا إلا باعتماد منهج اعتبره ابيستيمولوجيا علميا موضوعيا عقلانيا مُتخذا هذا التراث موضوع دراسته ومن خلال هذه المعالجة يقع تأصيل الحداثة في الواقع العربي الإسلامي حتى يتمكن العربي والمسلم من مُحاورة الثقافات الأخرى والقدرة على طرح قضاياه الراهنة طرحا هادفا. فتحقيق الحداثة يتم ضرورة بتحديث المنهج في التعامل مع التراث أي فصله ونقده والاستقلال عنه ثم وصله أي التجديد والتغيير والإبداع.

كما أنه، بالمنهج الذي اتبعناه وهو الالتزام بالنص المعالَج دون ترويضه بوسائط خارجة عنه أو إخضاعه إلى مقولات تتنافى وروحه، قد تم لنا هذا المشروع وهو قراءة عاقلة لمختلف القضايا التي نادى بها الكاتب وقد أوقفتنا على مستويين من الملاحظات بعضها يتعلق بما أفاد به الجابري ووجوه الإضافة في بحوثه، وبعضها يتعلق بمظاهر النقص التي كشف النص بنفسه عنها وتسنى لنا ذلك بتَحكيمه إلى مقولاته هو وإخضاعه إلى المنهج الذي عنه صدر لا غير. فكان المُحصّلَ إسهامُنا بهذه القراءة في توضيح بعض الملابسات المنهجية في التعامل مع التراث؛ لما للتراث من خطر وانعكاسات سلبية إذا أخطأ أحدنا معالجته.

إلا أن الجابري مدعوّ إلى مُراجعة بعض المُعطيات في معالجته. فإلى أي حد يصح أن نُجريَ منهجا أكاديميا مدرسيا على الواقع الثقافي والحضاري؟ ألا يسمح مثل هذا بأن نعالج القضايا الحضارية الراهنة، مثلا، بالمنهج الشكلاني الروسي الذي وضعه «بروب» أو البراغماتية أو الإدراكية !! ألا يكون ما عرضه الجابري ناتجا عن تحمس زائد للمنهج التاريخي أو البنيوي اللذيْن كانا موضة إبّان كتابة الجابري لما كتب حتى يُعتبر عصرانيا حداثيا ؟؟

أليس منهج التعامل مع القضايا الحضارية الراهنة، بما فيها التراث وعلاقتنا به، هو الإجراءَ العمليَّ والممارسةَ بدل الإيديولوجيا واليوطوبيا ؟؟ فهل هذا هو شأن المفكرين العرب عموما أم شأن خاص بالجابري وحده؟ فمتى يكف الفكر العربي المعاصر عن الانفعال ويصير فاعلا ؟؟

النّقد السّاخر في كتابات أحمد فارس الشّدياق

هادية صبود (*)

مقدمـــة :

ولد أحمد فارس الشدياق سنة 1801 في حارة الحدث قرب بيروت (1). وفيما يتصل بمولده، فإن الشدياق نشأ مع اعتقاد كبير بنحس طالعه «إن كان مولد الفارياق في طالع نحس النحوس والعقرب شائلة من ذنبها أي الجدي أو التّبس والسرطان ماش على قرن ثور» (2). وقد لازمه هذا الاعتقاد بالنحس طوال حياته إلى درجة قوله: «ما انفك طالع الفارياق هابطا وما فتيء لسانه فارطا» (3).

لقد كانت الظروف السياسية والاجتماعية وخاصة الاقتصادية والعائلية الصعبة التي عاشها الشدياق منذ بداية نشأته هي التي رسخت في نفسه هذا الإحساس بالنحس لتجعل منه كثير الشكوى من حظه المنحوس، فكان طويل اللسان ميالا إلى الهجاء والسخرية من كل ما يعترض طريقه وذلك شأن الشاعرين بنقص ما فيعوضونه بطول في اللسان وحدّة في المعاملة.

وللحصول على صورة عن مدى اتساع ثقافة الشدياق نجدها بالخصوص في تعمقه للغة العربية من خلال تتبع قاموس المحيط ونقد صاحبه، والوقوف على بعض الفنون اللطيفة، ومعرفة بعض اللغات الأجنبية كالانقليزته والفرنسية والتي مكنته من دقة التعبير وصب كل فكرة في القوالب التي تناسبها وأسفار كثيرة اطلع فيها على طائفة من أخلاق بعض الأمم وعاداتهم، في مزاولة الحياة كلها فلم يعجز عن الخوض في كل أمر كان من هذه الأمور (4).

مؤلفاتــه :

للشدياق مؤلفات كثيرة تناول فيها موضوعات مختلفة، من أشهرها «الساق على الساق فيما هو الفارياق» وهو سيرة ذاتية تناول فيها الكاتب شطرا من حياته وعلاقاته الاجتماعية «والواسطة في معرفة أحوال مالطة» و«سر الليالي في القلب والإبدال» و«كشف المخبأ عن فنون أوروبا» و«الجاسوس على

*) باحثة، تونس

القاموس»، هذا فضلا عن مقالاته وأبحاثه في جريدة «الجوائب» وترجمته للكتاب المقدس.

ويعتبر الشدياق من علماء اللغة في عهده لا بل من ألمعهم شهرة. ولكن لا يهمنا من هذه المؤلفات سوى تلك التي تتصل بموضوع النقد الذي غلب عليه الطابع الساخر كما جاء ضمن ثلاثة أعمال وهي «الواسطة في معرفة أحوال مالطة» و«كشف المخبأ عن فنون أوروبا» و«الساق على الساق فيما هو الفارياق» وفي عديد المقالات الصادرة بجريدة الجوائب. من خلال هذه المؤلفات نلاحظ أن الشدياق يقيد ملاحظاته ويصف كل ما يرى مستحسنا أو مستهجنا، تساعده مخيلة واسعة وقدرة بالغة على التّعبير، وتأتي أهمية هذه الكتابات بما تميزت به من انتقادات تهكمية لما رآه الشدياق في البيئة الأوروبية من نقائص وتناقضات وتصلبات في الأخلاق والعادات.

دوافع السخرية لدى الشدياق :

أحمد فارس الشدياق من أكثر الشخصيات تعبيرا عن القرن التاسع عشر وأوضاع عصره، وهذا ما تؤكده لنا أهمية هذا الأديب من خلال اعتماده الأساليب التهكمية الساخرة في معظم كتاباته الأدبية لتبين أن الرجل كان يرصد المحاسن والمساوئ ويلاحظ التناقض نتيجة لخبراته الواسعة وقدرته على التعبير وعلى وضع الكلمة المناسبة من خلال ابتكار القصص المضحكة ووضع الألقاب والرموز.

كان الشدياق في بحثه عن مفهوم النهضة يعبر عن ضرورة وعي العرب والمسلمين بأهمية المرحلة التي يجتازونها وعن إيمانه بقدرتهم على إبداع حضارة جديدة تعوض الإنسانية ما فاتها، وعن تفاؤله للوصول إلى النهضة الحقيقية إذا أحسنوا ابتكار رؤية جديدة للمستقبل، وقد قدم الشدياق بهذه الرؤى مشروعا أو تصورا انبنى على نقاط وخصائص اعتبرها الحل الأمثل في إشكالية النهضة العربية الحديثة، لذا ما هي أهم المجالات والميادين التي دعا إلى إصلاحها؟ وكيف تمثلت سخريته في هذه المواضيع؟

السخرية من رجال الدين :

هاجم الشدياق رجال الدين وفضح جرائمهم وبطشهم وسخر من تعصبهم وجهلهم وسوء أخلاقهم، فقد صورهم أدبيا في أسوأ صورة ممكنة إذ يقول لهم ساخرا لأنهم أهل فراغ وبطالة : «أنسيتم ما جاء في الكتاب الذي به تلهجون وتهذون وتدبرون وهو قوله ما أحسن الإخوة أن تسكن جميعا في بيت واحد كالدهن النازل على اللحية لحية هارون ولا تحرموا ما حلل الله لكم من الطيبات ولا تتلاصوا إلى معرفة ما لغيركم من الهفوات ولا تبيعوا أملاك السماوات وأنتم على الأرض من ذوي البطالة والترهات» (5).

ومن جانب آخر سخر الشدياق من تزمّت القسيسين والرهبان وأسلوب عيشهم في الدير وتمسكهم ببعض المظاهر التي لا تتصل بالدين من قريب أو بعيد ومن ذلك «أكلهم الخبز اليابس والعدس» (6) وإسدال بعضهم القلانس حتى تبلغ عصبة الأنف والإقلال من النوم وإنهاك الجسم بالرديء من الطعام.

وتهكم الشدياق بهذه الأمور ترينا إلى أي حد يضيق الرجل بتفكير رجال الدين وبعاداتهم وتقاليدهم ويقول على لسان القسيس الضال : «وكنت إذا مشيت، أخفض رأسي إلى الأرض ولا أنظر يمينا ولا شمالا إلا لمحا، وإذا أكلت أو شربت أو رقدت أو مشيت أو غسلت وجهي أكبر عن ذلك كله حامدا الله ومثنيا عليه وما أشبه ذلك مما عرف عند المتظاهرين بالتقوى، حتى اعتقد الرهبان فيّ جميعا الصلاح والتقوى» (7). والعجيب أنهم يعلقون باب التأويل إذا أدى التأويل إلى المهادنة والسلام، إذ يقول الشدياق «كما

هو دأبكم لأن تجعلوا من الكتاب حسنا ما يظهر قبيحا، ومستطرفا ما يلوح من خلال عبارته فاحشا» (8).

كما تناول الشدياق رجال الدين أنفسهم وكشف عن كونهم يخادعون الناس باسم الدين، فما رواه من أخبارهم قوله عن رويهب «وأعرف آخر جاء إلى قريتنا متماوتا وقد طول كميه وأسبل قلنسوته حتى لم يكد يظهر من تحتها إلا فمه ولحيته تظاهرا بالصلاح والتقوى، ثم أنزل نفسه منزلة خطيب القوم فجعل يخطب ويحط وينذر بصوت جهير، وكان يبكي عند ذلك أشد البكاء ويذرف المدامع ... إلا إنه كان يقضي أياما وليالي مع امرأة حسناء شابة من نساء الأمراء في خلوة استذراع بأنها تعترف له اعترافا عاما» (9).

ويستغل القسيسون إقبال الناس على الاعتراف لهم، ليسخر الشدياق من مبدإ الاعتراف نفسه إذ لم يكن المعترفون يلتزمون الصدق والصراحة ولكنهم يشوهون الحقائق ولا يبوحون بالفضائح، يقول الشدياق على لسان أحد الخرجين: «أي آنف من الاعتراف الذي يكلفكم بهم القسيسون من أهل كنيستكم، وليس من طبعي الكذب والتدليس حتى أعترف للقسيس بالصغائر وأكتم عنه الكبائر... أو أذكر له ما لم أفعله وأخفي عنه ما فعلته» (10).

وإذا كانت العادة قد جرت بأن يكون القسيس في وضع المتلقي، فإن الشدياق قد عكس الأمر حين أخبرنا أنه استدرج أحدهم وحمله على الاعتراف بجرائمه (وهي اعترافات عجيبة لقسيس منحرف جعله الشدياق رمزا لرجال الدين في عصره ونعتقد أنها من اختراعه).

السخرية من المستشرقين :

كان للمستشرقين دور هام في مجال الثقافة العربية إذ اهتموا باللغة والدين والتاريخ وحقائقه المتداولة، وامتازت أبحاثهم بالتدقيق العلمي وحسن التوظيف، إلا أن كثيرا منهم قد وقع في أخطاء يعود بعضها إلى الجهل بالمصطلحات العربية أو لفهم غير دقيق لمعاني الألفاظ أو الخلط بين الدلالة اللغوية وبين الدلالة المعجمية، وفي بعض الأحيان يبالغون في التحليل ويحاولون إيجاد شيء لم يوجد في الكتابات الأدبية.

وقد تعرف الشدياق على بعضهم وتعامل معهم عن قرب، ومن الأشكال التهكمية الشدياقية للمستشرقين كشفة لادّعاءاتهم الكاذبة وغرورهم الباطل ومحاولتهم إضافة المعارف والمعلومات الملفقة والمضحكة وذلك لإيهام الناس أنهم علماء إذ يقول في كشف المخبأ: «ومن طبع الإنجليز عموما التهافت على الشهرة والنباهة بين أقرانهم بأي سبب كان، فإن من يعرف منهم مثال كلمات من اللغة العربية ومثلها في الفارسية أو التركية، فإذا ألف كتابا بلغته أدرج منه كل شيء يعرفه من غيرها ليوهم الناس أنه لغوي.. .ولو عصرت كتابه لما بللت منه صدى مسألة» (11).

والشدياق بالرغم من تهكمه اللاذع، إلا أنه موضوعي في نقده من خلال تقديم الأدلة التي تثبت صحة أحكامه واتهاماته حول تلفيقهم وترجمة كلامنا إلى كلامهم في إطار قوالب أفكارهم بما لم يخطر في بال المؤلف أو القارئ قط، من ذلك أنه قرأ ترجمة منشور صدر من الملك في الحث على الجهاد، من جملته «ليس لعباد النبى من خلاص في هذه الدنيا ولا في الآخرة إلا بجهاد الكفار فانظروا إذا كان المسلمون يقولون إن النبي معبود» (12).

إضافة إلى هذا، فالمستشرقون لا يبالون بالأخطاء التي يقومون بها عند الترجمة فمثلا: «لو قرأ سبا في كلامنا مثلا بأن قال بعض السبابين لآخر يحرق دينه ترجمه بأن دينه ساطع ملتهب من حرارة العبادة

والغيرة بحيث أنه يحرق جميع ما عداه من الأديان، أي يغلب عليها فهو الدين الحقيقي الطاهر» (13).

وعند شرح قصيدة يستعمل المستشرق مختلف معلوماته ومعارفه ويوظفها في شرح البيت، غير مهتم إذا كان ذلك الشرح مطابقا لمعنى القصيدة أولا، وبالتالي وبعد انقضاء ساعة ونصف على تأويل بيت القصيدة يقومون وهم شامخو الرؤوس عجبا وفخرا ويظنون أن شيوخ جامع الأزهر والأموي والزيتونة هم دون هذا التحليل.

وفي ترجمة القرآن مثلا: «ويسألونك عن الجبال قل ينسفها ربي نسفا فيذرها قاعا صفصفا. فلما جهل المعنى بدل قاع بقانع وترجمة المستشرق باللغة الفرنسية بقوله» ويقنع نفسه برمل البرية» وهذا الأسلوب عادة اتخذها عند تعذره لشرح الألفاظ فيرجع إلى التلفيق والترقيع بالأخطاء» (14).

عموما دلت سخرية الشدياق بالمستشرقين على غيرته الشديدة للغة العربية وعلى ثقافة قومه وخوفه من ترك عبث هؤلاء الأجانب من إفساد وقلب الحقائق رأسا على عقب.

المرأة في إطارها الساخر :

يعود موضوع المرأة القضية الأساسية التي ركز عليها أحمد فارس الشدياق في كتاباته الأدبية إلى درجة أنه ربطها بالتمدن وذلك نتيجة ملاحظته للمنزلة المتدنية التي كانت عليها المرأة الشرقية في حين أنّ المرأة الأوروبية تتمتع بمكانة أفضل منها.

وبما أن قضية النهضة والتقدم عند الشدياق متعلقة بتقدم المرأة، ناضل الرجل على اكتساب حقوقها المشروعة فهو يرى «أن الرجل لا ينبغي أن يحسب مجرد إطعامه المرأة وإلباسه إياها منة منه عليها، فإن حقوق المرأة أكثر من أن تذكر» (15). والشدياق لا يسكت على شيء أو أمر لا يألفه أو عيب أو شذوذ في مجال المرأة إلا ويطرحه للنقاش والجدل مازجا الجد بالهزل.

وعلى هذا الغرار، تطالعنا سخرية الشدياق من نظام التربية في المجتمع الشرقي كعلاقة الرجل بالمرأة وهي علاقة قائمة على سوء الظن، فالرجل يحسب أن الله لايخلق المرأة إلا لمرضاته وأن عقلها لا يعشعش فيه سوى الجنس وتخيل الخيانة، والرجل الشرقي لا يرى في امرأته رفيقا يشاركه المشورة والرأي بل العكس هو الصحيح من ذلك: «إذا نظر إليها لا ينظر إلا إلى شعرها ليرى هل به شعث أولا، ثم هو لا يصلحه لها أمام الناس إذا شعثته الريح وغيرها، ولا يلبسها ولا يأخذ بذراعها إذا تمشيا وقلما يمشي معها إلا إذا سارت لتنظر أهلها غيرة عليها من أن يكلمها أحد في الطريق، أو يراها فترجع حبلى من النظر بفذ ومن الكلام بتوأمين، فإذا حضر الطعام تعشي وهو ساكت واجم كأنما يأكل شيئا مسموما وربما كلفها غسيل رجليه قبل النوم... ويلزمها أن تقول له بحضرة الناس نعم سيدي وأحسنت يا سيدي وربما كان ذلك السيد أكبر الحمقى وكانت هي رشيدة لبيبة» (16).

ويعتبر الشدياق أن الحرية من المبادئ الأساسية في علاقة الرجل بالمرأة والتي بدونها لا تكون المرأة واعية بذاتها ولا مؤثرة في محيطها الخاص والعام، ولهذا دعا إلى تخليصها من أسر التقاليد والعادات مثل سجنها في البيت وحرمانها من مخالطة الناس، وليست هذه الأفكار إلا تصويرًا صادقا من الشدياق لهاجس المرأة في تعلقها بالحرية وحقها في ممارستها «فأية امرأة ترضى لنفسها بأن تقعد في بيتها كالفرس المسرج المعد للركوب، وهي محرومة من معاشرة الناس» (17).

ويبحث الشدياق أولا عن سبب هذا الوضع الذي آلت إليه المرأة العربية بالرغم من أن الإسلام قد فرض التعليم عليها كما فرضه على الرجل فيجيب أنه «لو

لا جهل الرجال وغباوتهم وسوء ظنهم وزيغهم لما وصلت النساء إلى هذه الدرجة من الجهل» (18).

وأما العامل الثاني الذي يركز عليه الشدياق حول جهل المرأة هو سوء التربية الذي يقود إلى جهلها، إذ سخر الرجل من أولئك الذين يتركونهن ليأخذن معارفهن عن الخوادم اللائي يرين أن في أخبار البنات بما يهوين ويملن إليه خيرا لهن.

لذا فهو يرى أن خيانة النساء سببها الجهل وليس التعليم، وذلك أن المرأة إذا تعلمت فإنها على عكس ما يزعمون يمكنها أن تكون ذات معرفة بالعلاقات البشرية، واطلاعها على هذه الأمور أولى من حجبها عنها حتى لا تقع في المحظور، وأن التعليم يمثل حصن المرأة وباعث لها على احترامها مادامت تملك من المعرفة ما تدفع به تطاول الرجل عليها واستصغاره لها فيما لو كانت جاهلة. وفي هذا المعنى يقول الشدياق: «إن المرأة إذا تعلمت القراءة والكتابة والحساب وشاركت الرجل في رأيه وهمه ومصلحته كان ذلك أدعى إلى حملها على محبته وصداقته وإلى ابتعادها عن خيانته وغشه» (19).

ومن جانب آخر كتب الشدياق مقالة بين فيها أسباب اختيار الزوجة وعلى الخصوص عند الرجال ثم ختمها بنصيحة للأزواج قال فيها: «وفي الجملة فلا ينبغي في الزواج التهافت على الملاح، فإنه يضيف بصاحبه من قدودهن وخز الرماح، ومن عيونهن خز الصفاح وما وراء ذلك إلا الافتضاح، وإنما المطلوب فيه الوئام والوفاق ولا يغني عن ذلك إلا حسن الأخلاق» (20).

عبر هذه الآراء والأفكار قدمها الشدياق، نجده ينشد تحقيق المساواة بين الرجل والمرأة والتي هي من إحدى أسس التمدن، والذي لا يمكن أن يكون حقيقيا إذا لم تكن فيه المرأة طرفا منه.

السخرية من التناقض داخل المجتمعات الأوروبية:

لقد كان للتجربة الاجتماعية التي اكتسبها الشدياق من معايشته لبيئات مختلفة أثر في توجيهه نحو ملاحظة الظواهر الاجتماعية لتلك البيئات وهو ما أهله ليكون أكثر النهضيين العرب ميلا إلى التأمل الاجتماعي.

وقد قدم الشدياق أوصافًا وآراء في التركيب الاجتماعي سواء في المجتمعات العربية أو الأوروبية ولكنه غني بهذه الأخيرة أكثر ليتمكن العربي من المقارنة والموازنة بينها عساه يخرج بحل لما يعانيه من أزمات اجتماعية، ومن سخرياته حول البلدان الأجنبية التي زارها نجد مالطة التي سخر من لغتها «القذرة البخرة»(21) كما أنه لم يجد في «الخبز المالطي خيرا فجعل يقلل منه ما أمكن حتى أضر به الهزال وصدئت أبراصه والسبب في ذلك ما بلغه من أن خبز المدينة يخبز بالأرج ولكن بأرجل الرجال لا بأرجل النساء» (22). «ولا نرى ماذا يكون موقف الشدياق في هذا الخبز لو أنه كان يعجن بأرجل النساء» (23).

ويتهكم الشّدياق من بخلهم وطمعهم وشراهتهم عندما يأكلون فيقول: «وإذا دعوت واحدا منهم إلى مأدبة لم يكن منه من خلال التهامه ما بين يديه إلا الثناء على نفسه وأنه قليل الأكل وعلى ذلك قوله:

لئام إذا ما زرتهم في بيوتهم
كرام إذا ما زاروك ما أمكن اللحس
ولو وسعت أفواههم غير ما بها
لكان لكل أنيابه فأس» (24).

ونفس الشيء مع المجتمع الأنجليزي، فأديبنا لا يدع شيئا يلامس حسّه ووجدانه دون أن يعلّق تعليقا ساخرا أو يصوّره متهكما، فمن عادات الأنجليز التي أنكرها وينكرها كل متحضّر «أنهم يبيعون نساءهم بيعا

لعدم إمكان طلاقهنّ وصوره أنه إذا يشعر الرجّل بأن زوجته تحبّ آخر عرض عليها «الانتقال إلى محبوبها فإذا تراضيا أخذها وباعها له بمحضر شهود وقبض ما يؤذن بصحة البيع» (25).

وسخر الشدياق من جهل كثير من الانجليز وخاصة سكان الريف فيقول: «كنت أظن أنهم جميعا يحسنون القراءة والكتابة، فإذا هم لا يحسنون النطق بلغتهم، وإني أقرأ في الكتاب شيئا وأسمع منهم شيئا مخالفا لحقيقة استعماله وناهيك أن أكثرهم لا يعرفون اسم بلادنا أو جنسنا وقد قيل لأحدهم مرة أن الملك مر بتسفير خيل في سفن حرب العدو، فقال إني أعجب كيف يقاتل الناس في البحر على الخيل» (26).

العلم والتعليم والتربية:

نتيجة لملاحظات الشدياق لمجتمعه، وبعد المعاينة والتحليل، استنتج جهل المجتمع العربي، فدعا إلى ضرورة اعتماد النظام التعليمي لتربية الناشئة منذ الصغر، وقد كان الشدياق شأنه شأن رواد النهضة العربية الذين اعتبروا التعليم الوسيلة الأساسية للنهضة والإصلاح الاجتماعي والعامل الفاعل للتغيير والتجديد، ولتحقيق هذا المطمح العام رأى الشدياق أنه لا بد من وضع خطة لتنمية التعليم والنهضة به أولا، والمتمثلة في ضرورة تغيير الطرق التربوية وتطويرها. في المقابل نجده يسخر من تلك الطرق العقيمة والجامدة من مثل ما يأتيه فيها المعلمون الذين «يعلمون أن الباء لها نقطة من تحت والتاء لها نقطتان من فوق» (27).

والشدياق عن طريق دعمه للعلم في آرائه وأفكاره، حاول أن يبين تفوق الغربيين وهو تفوق ناشىء أساسا عما يعتمدونه في التعليم والبحث عن مناهج تمتاز بالتحليل والتدقيق والشمول والاستنباط والاستقراء. ومن الواضح أن الشدياق أراد أن يثبت أن قوة الغرب إنما تكمن في هذه الثورة العلمية التي تأيدت بها الثورة الصناعية ولهذا يدعو إلى يقظة علمية عربية كما كانت في الماضي لكن على أساس الإقتداء بالغرب والاستفادة من نهضته العلمية الحاضرة.

في المقابل قدم الشدياق بالرغم من انبهاره من الثقافة العلمية الغربية العديد من النقائص والسلبيات، حيث أراد أن يدخل الثغرة بالمعجزة الغربية حتى يزعزع ثقة العرب العمياء في الغرب، هذه الثقة التي جعلت الشدياق يقول ساخرا من الأطباء الذين يستغلون المرضى ويبتزون أموالهم مثل ذلك «الطبيب الذي اشترط عليه في الحساب لما داواه بأعشاب ادعى أنها مما يجمعه الفلاحون من الريف مع أنها مما ينبت على حيطان ديار القاهرة» (28).

ولم يقتصر النقد على الأطباء فقط بل تجاوزه إلى نقائص أخرى كثيرة وأمراض اجتماعية غزت البلاد الأوروبية إذ تكتفي بهذا القول «وفي الجملة فإننا نرى في وجه هذا القرن الذي تزين بالكثير من العلوم والاختراعات ما يشفّ عن الحالة الخلفية أي الهمجية في تلك البلاد المتمدنة، ولاسيما ما يحدث فيها من القتال والاغتيال والسلب والاختطاف والفتن والتغاوي» (29).

إنّ هذه الثروات العلمية وغيرها، إنما أراد بها الشدياق ليقنع العرب بأن التقدم العلمي الغربي ليس كما يتصور من الكمال أو أنّه أمر لا يطال، بل إنهم بإمكانهم أن يضارعوا أو يفوقوا الغرب لو تعلقت إرادتهم بذلك العلم ووجدوا التشجيع الذي يجده الغربيون من مفكريهم في دولهم.

إنّ دعوة الشدياق إلى اقتباس العلوم الغربية دعوة سديدة في حد ذاتها غير أنّه نبه العرب إلى العيوب التي لمسها في النهضة الغربية وذلك تحذيرا لهم من الوقوع في أمثالها، على أننا يمكن أن نعد أهم

العوامل التي دعا إليها التشجيع على البعثات العلمية إلى أوروبا، والاعتناء بالعبقريات ورعايتها، وكذلك الحديث عن الازدهار العلمي ومكتشفاته، والإعتقاد بأن العلم هو أساس النهضة الجديدة.

إدماج الذات في الكتابة :

بالرغم من اهتمام الشدياق في تصوير الواقع والمجتمعات والأجناس المختلفة إلا أنه يقدمه في قالب ساخر ممزوجا بمزاحه وينقله بحسب رؤيته، فتجد شخصيته في تلك الظاهرة أو الحادثة، وكثيرا ما تحدّث عن ذكريات طفولته وشبابه حديثا مليئا بالتهكم، ومن الصور التي تؤكد إحساسه بالذاتية ما ذكره عندما كان يعمل عند «بعير بيعر» (الأمير حيدر) «وقد أقام عنده مدة لم يحصل فيها على طائل وكانت نفسه عزيزة فلم يرد أن يسأله، فجمع حطبا وتبنا وألقى فيهما النار فانبعث اللهب نحو مقصورة «بعير بيعر» فأقبل الناس يسألونه عن ذلك، فقال إن هذه النار من بعض النيران التي تنوب عن اللسان وإن لم يكن لها صورة لسان، ومن فوائدها أنها تنبه الغافلين وتنذر الفاضلين أن وراءها لقولا سديدا» (30).

وهكذا كان الرجل يعبر عن أفكاره وأحاسيسه ولا يعفي من سخريته أحدًا حتى ولو كان أميرا، ولو مشينا وراء الشدياق في فارياقه سنراه طائفا بلباسه العربي في مختلف البقاع أو قابعا في غرفته بكمبيردج لا يخرج منها إلا ليلا خوفا من أن يسخر الناس من طربوشه، وبما أن الشدياق كان كبير الأنف واسع العينين، فقد مرت بنا سخريته من أنف القسيس والمرأة صاحبة الحنجور، وهذا لا شكّ من قبيل الإسقاط إذ أنه لم يتردّد في أن يذكر لنا أنه «دأب أثناء مقامه بإحدى قرى الأنجليز إلى مآدب فاخرة، ثم قلّت الدعوات لأن من نظر إلى «سحنته مرة لم يرد أن ينظر إليها مرة أخرى» (31).

لقد كانت سخرية الشدياق بداية من نفسه وهي صدى لاستهزائه بالناس والأحداث ووقاية له من تهكم الناس به حيث صرفهم من الضحك عليه ومن سخريته بنفسه دون أن يكون موضعا للرحمة والإشفاق.

والشدياق يحسّ بذاته منتمية إلى العروبة، فقد كان شديد الحفاظ على هيئته العربية، فهو لا يدع فرصة من الفرص إلا ويفضل العربي على الإفرنجي من حيث الأخلاق والعادات والسلوك والموطن، ويغضب الشدياق ويثور حين يرى تسلط الأجانب على المصريين وتكبر الأتراك على العرب، ولم يكن تهكمه لهؤلاء إلا ليحمّس الضمائر العربية في وجه الظلم والاستبداد.

الخاتمـــة :

كان من المنتظر أن يتطور الأدب الساخر بعد مؤلفات أحمد فارس الشدياق، ولكنه بقي على حاله مدة زمنية هامة ليتطور بعد ذلك ويشهد انطلاقة في شكل جديد مع أبرز الأدباء الساخرين مثل «عبد الله النديم» و«يعقوب صنوع» و«الشيخ العزيز البشري» و«المازني»، وقلما نجد كاتبا أو شاعرا لم يستخدم السخرية وسيلة للتنفيس عن همومه أو أداة للقصاص والتقويم.

ولا يزال الاتجاه الساخر في أدبنا بحاجة إلى المزيد من الأبحاث والدراسات التي تتناول دوافعه وأهدافه وأشكاله الفنية بدراسة معمقة تكشف عن طبيعة الشخصية العربية لإبراز نقائصها ومحاولة معالجتها وإصلاح ما يمكن إصلاحه.

المصادر والمراجع

1) آصاف (يوسف): هو الباقي، القاهرة، مطبعة القاهرة الحرة، 1885، ص 8.
2) الشدياق (أحمد فارس)، الساق على الساق فيما هو الفارياق أو أيام وشهور وأعوام في عجم العرب والأعجام، تقديم وتعليق نسيب وهيبة الخازن، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، 1966، ص83.
3) نفس المصدر، ص233.
4) صلح (عماد): أحمد فارس الشدياق، آثاره وعصره، بيروت، دار النهار للنشر، 1980، ص 24.
5) الساق على الساق، ج 2، ص19.
6) المصدر السابق، ج 1، ص 74.
7) المصدر السابق، ج 1، ص 96.
8) المصدر السابق، ج 1، ص 10.
9) المصدر السابق، ج 1، ص 78.
10) المصدر السابق، ج 1، ص 178.
11) الشدياق (أحمد فارس)، كشف المخبأ عن فنون أوروبا، قسطنينية، مطبعة الجوائب 1881، ص 120.
12) المصدر السابق، ص 120.
13) المصدر السابق، ص 121.
14) المصدر السابق، ج 2، ص 320.
15) المصدر السابق، ج 2، ص 576.
16) المصدر السابق، ج 1، ص 88-89.
17) المصدر السابق، ج 2، ص 459.
18) الشدياق (أحمد فارس)، كنز الرغائب في منتجات الجوائب 7 أجزاء، الأستانة، مطبعة الجوائب، 1880، ج 1، ص 137.
19) المصدر السابق، ج1، ص 122.
20) المصدر السابق، ج1، ص 224.
21) صلح (عماد): أحمد فارس الشدياق: آثاره وعصره ص 70.
22) الشدياق (أحمد فارس): الواسطة في معرفة أحوال مالطة، قسطنينية، مطبعة الجوائب، 1880 ص 177.
23) الدسوقي(محمد معاملي): الاتجاه الساخر في أدب الشدياق، مكتبة النهضة المصرية لأصحابها حسن محمد وأولاده، ص 178.
24) الواسطة في معرفة أحوال مالطة، ص 35-36.
25) كشف المخبأ، ص 171.
26) الساق على الساق ج 2، ص 228.
27) كنز الرغائب، ص 97.
28) الساق على الساق، ص 260.
29) كنز الرغائب، ص 43.
30) الساق على الساق، ص 42.
31) الساق على الساق، ج 2، ص 182.


فنون تشكيلية
الصّورة
في النّحت
المعاصر
وحيد العوي

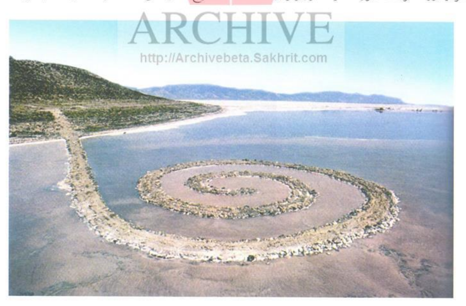
يبدو لي أنه من الضروري، عندما نتكلم الآن عن موضوع الصورة في أبهى تجلياتها التشكيلية أن نسلط الضوء على ميدان النحت المعاصر، باعتبار اتساع حدوده التي صارت تشمل اليوم عديد الظواهر الابداعية المستحدثة مثل «الفن الجاهز» و«فن الجسد» و«فن الأرض» و«فن التنصيصات»، بأنواعها وغيرها من أشكال التعبير الفني.

ويتنزل طرحي لموضوع «الصورة في النحت المعاصر: الأصول والامتدادات» في إطار تقصي أثر تحولات الصورة نحتا، وذلك عبر استقراء المحطات الزمنية المختلفة والمتطورة التي شهدها ميدان النحت، محاولا في ذلك البحث عن الأسباب الجوهرية التي كانت وراء ذلك.

ولا تعتبر (في نظري) القراءة الأفقية للتطورات الأسلوبية التي شهدها تاريخ النحت، منذ القديم وإلى حدوده المعاصرة، مرورا بتأثيرات «دوشان» (Duchamp) وما بعدها، بالعمل الكافي للتعمق في دراسة الأسباب الموضوعية وراء تحولات صور المنحوت كرونولوجيا. كما أن التوجه الصحيح لفهم هذا الموضوع يجب أن ينبع في نظري بالضرورة من وعي حقيقي بماهية النحت باعتباره ممارسة تشكيلية لها خصوصياتها التي تميزها عن غيرها.

وإذا كانت بعض الآراء الدارسة والناقدة لصور النحت المتغيرة عبر الزمن، ترجع ذلك ببداهة إلى تأثيرات الحركات الفنية المتعاقبة، فإن بعض آراء النحاتين النابعة من صلب الممارسة وخصوصيات التجارب قد سلّطت الضوء بعمق أكثر ودقة على العوامل الداخلية المسبّبة بصفة مباشرة لهذه الظاهرة دون فصلها بالطبع عن المؤثرات الفكرية والجمالية العامة.

إن تشكل الصورة النحتية المعاصرة نابع بلا شك من خصوصية الفعل النحتي باعتباره فعلاً إبداعيا معقّدًا نوعا ما. كما أن ضرورة إدراكنا للعناصر الأساسية التي يقوم عليها هذا الفعل، في ظل التوترات التي تعيشها الممارسة النحتية الراهنة، ولّد في تقديري مشروعية لطرح العديد من النقاط الهامة لدراسته وتشريحه.



(Robert Smithson « Jetée en forme de spirale » 1970.)



(Nam June Paik «sculpture vidéo: voltaire»,1989)

1 ـ الثـابت والمتحـول في إدراك الصـورة النحتيـة :

لقد بيّن «رولان لوفال» في كتابه «المنحوتة تحت الشدّ العالي» (1) أن صورة المنحوت المتعارف عليها قديما لم تعد هي نفسها اليوم. وما تبقى منها فقط هو تلك الطاقة الجاذبة التي تولدها علاقات الشد والتجاذب بين الأقطاب المكونة للفعل النحتي.

ويرجع هذا الباحث والنحات الأسباب الحقيقية للتحولات التي تعيشها الصورة المنحوتة المعاصرة إلى الانفتاح اللامشروط واللامحدود الذي يعيشه المنحوت في عملية انصهاره مع الفضاء الرحب.

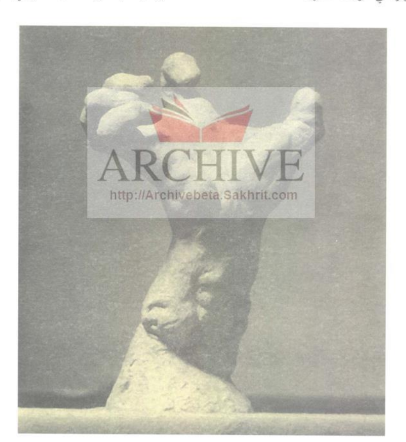
هذا بالإضافة إلى الوقع الذي أحدثته المواد الهجينة والدخيلة على تقاليد الممارسة النحتية وما تطلّبته من استحداث لتقنيات وأساليب صارت بلا أدنى شك تحدد شكلها وتحكم صورها.

كما أكّد «لوفال» من موقعه أنّ الأسباب الظّاهريّة لأزمة النّحت الغربيّ المعاصر ما هي في الحقيقة إلاّ نتيجة حتميّة لأسباب داخلية، واعتبر انفتاح النّحت على ميادين الصّورة -بدءاً بالصّورة الفوتوغرافيّة ثمّ الرّقميّة ثمّ السّينمائيّة وصولاً إلى الفيديو- بمثابة عنصر جديد نزع عن المنحوت ثباته، كما أخرج الصّورة من مادّتيها لتصبح مجرّد خيالات افتراضية سابحة في فضاء الشّاشات.

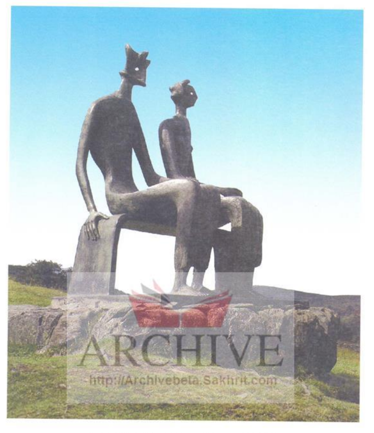
فما هي إذن أهم العوامل الداخلية الخاصة بالممارسة النحتية والمؤثرة في تحولات الصورة نحتا ؟

2 ـ اختلال مقوّمات الإدراك وقصور الصورة النحتية المعاصرة :

لقد أولى الفلاسفة والفنانون طيلة القرنين السّادس عشر والسّابع عشر مكانة نبيلة لدور العين باعتبارها سيّدة حواسّ الإدراك، من خلالها يتمكّن الإنسان حسب رأيهم من تجاوز حدوده الدّنيويّة الضّيّقة ليتأمّل أبعاد الكون وخفاياه (2). وتعتبر مخلفات هذه الأفكار اليوم من أهمّ الأسباب المباشرة في ضبابية الصورة النحتية المعاصرة والناتجة عن اقتصارنا الطّوعيّ على توظيف



Auguste Rodin « Main crispée » avant 1910))



Henry Moore « Roi et reine », 1952/53

حاسّة إدراك واحدة، لنتعامل من خلالها فقط مع مجال إبداعيّ يتطلب في الواقع أكثر من ذلك.

ويُعتبر العزوف عن التّوظيف السّليم لكافّة الحواس القادرة على فهم العمل النّحتيّ من العوامل الأساسيّة المساهمة في قصور الصورة النحتية الراهنة. فالمنحوت الجيّد يدفع بطبيعته متذوّقيه إلى تلمّسه، ليتكامل الإحساس المباشر بالمادّة مع ما نُبصره عن بُعدٍ أو ما لا نُبصره على حدّ تعبير «ديكارت» (Descartes) في قوله «العمي ينظرون بالأيادي» (3).

فالحاجة إلى لمس المنحوت هي ضرورة مثلها مثل البصر، وطريقة «رودان» في النّحت بالتصاق أنفه بالمنحوت نظرا لضعف بصره كما يصفه «بول كلودال» خير مثال على هذه العلاقة الوطيدة بين الحواس في نشأة العمل الفنّيّ (4).

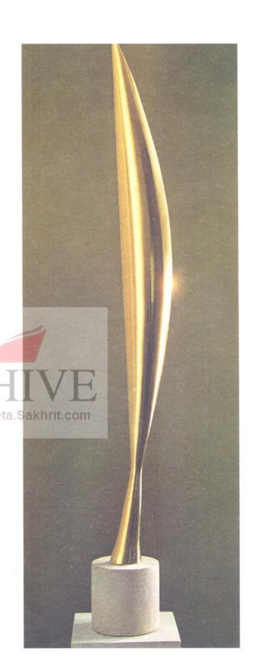
إنّ التّكامل بين حاسّة اللّمس والبصر ضروريّ لقيام الفعل النحتي واكتمال صورته. فالمادّة الخشنة مثلا تختلف في ملمسها عن المادّة المصقولة والملساء. كما أنّ برودة الرّخام الأبيض تختلف في إحساسنا بها عن الحرارة التي يُصدرها الخشب القديم.

فالبصر واللّمس إذن باعتبارهما حاسّتي إدراك مختلفتين من حيث الطّبيعة يُحقّقان بالجمع بينهما إمكانات أكبر للوصول إلى نتائج حسّيّة وتعبيريّة أكثر نجاعة. وهذا ما يُبيّنه بوضوح النّحّات الإفريقيّ المعاصر «عُصمان سو» (5) (Osmane Sow) في قوله : «اللّمس والبصر يتّحدان ويتكاملان معاً في عملي، لكنّه يحصل أن يسبق أحدهما الآخر، فأينما تخطئ عيناي تصيب يداي» (6). هذا إضافة إلى أن تهميش حاسة السمع عادة في تعاملنا مع العمل النحتي يعتبر اقصاء لأحد العناصر الهامة في عملية إدراك وتذوق المنحوتة الصّمّاء التي تحمل في داخلها لغة وأصواتاً لا يسمعها إلاّ من يطرق بابها. و«صوت الصّمت» (La voix du silence) كما عبّر عن ذلك «مالرو» ما هو في الحقيقة إلاّ إحساس بأصوات باطنة (Bruits de fonds) تنبع من كنه المادّة. وهذا المعطى الحسّيّ الثّالث في علاقاتنا بالمنحوت الأصمّ ظاهريًا، هو الذي دفع ببعض النّحّاتين المعاصرين إلى توظيفه في آليّاتهم المتحرّكة وأفلامهم المصوّرة متداركين بذلك أهم أسباب القصور في اكتمال إدراك الصورة النحتية المعاصرة.

3 ـ انعتاق الصورة من المنحوت وذوبانها في الفضاء:

إن النّحت في مفهومه الكلاسيكيّ هو قبل كلّ شيء تأكيد لحضور ماديّ لصورة في الفضاء، وما الثّورة التي أحدثتها التّوجّهات الفنّيّة الحديثة إلا زعزعة لهذه القيم الثّابتة تاريخيًا. وقد بيّن «مالرو» (Malraux) كيف أنّ منحوتة «بيكاسو» التي تمثّل بُنيّة تقفز بالحبل، تُعتبر البداية الحقيقيّة لعهد انتهت فيه الصورة الساكنة للمنحوتة ذات الطّابع الثّقيل والقوام الثّابت والانتصاب الأزليّ، لتحلّ محلها صورة نحتية حديثة حرّرت المنحوت وغيّرت الفكر الجامد حوله (7).

لقد أعلن الفنّ الحديث منذ بدايته تغيّر علاقات الشّدّ (Tension) بين الصورة والمادّة في العمل النّحتيّ، تلك العلاقة التي بقيت إلى حدود قريبة أساس المدّ والجزر



Constantin Brancusi «L'Oiseau dans l'espace», 1928



(Christo & Jeanne Claude « Le Reichstag empaqueté » .1971-1995)

في الفعل النّحتيّ ووسيلته للوصول إلى صورته النّهائيّة المستقرة.

لقد اتّجه «مور» مثلاً في مسعاه لتفريغ المادّة من ثقلها، إلى تعويضها بتجويفات توحي من خلال فراغاتها بحضورها. حيث فهم «مور» أنّ القالب السّالب (Le moule négatif) الفارغ يُعتبر من وجهة نظر النّحّات وانطلاقاً من فهمه لمراحل عمله، وعاء للملء الذي سوف يتخلّله في المرحلة الموالية من إنتاج القالب الموجب (Le moule positif). فالفراغ بهذا المعنى يمثّل في تصورالنّحّات منذ البداية إثباتاً لحضور المنحوت وصورته الغائبة / الحاضرة (8).

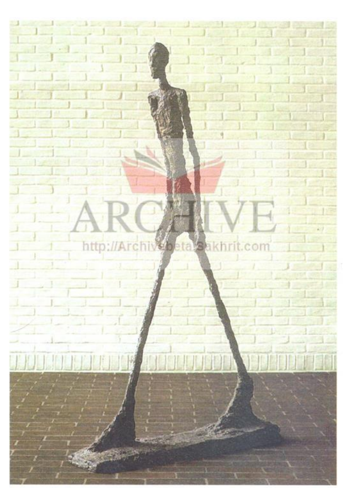
ولا يمثّل أسلوب «مور» في الحقيقة إلاّ البداية الأولى لتوجّهات نحتيّة حديثة سار أصحابها على نهجه، فـ«بيكاسو» و«قرقلو» (Gargallo) و«قنزالس» و«تتلين» (Tatlin) و«كلدار» حاولوا كلّ، بطريقته، أن يخفّفوا المنحوت من ثقل مادّته ليصوغوه في شكل صور لهياكل مفرغة. فكان التحديث في النحت موجّهاً إذن نحو تقليص مادّة المنحوت، دون الإخلال بحضوره. وفي هذا الإطار بدأت هيئات «جياكوماتي» تتقلّص شيئا فشيئا، معلنة في اختزالها عن نشأة لقيم فنّيّة وجماليّة أصيلة تُعبّر عن معنى مغاير للوجود الإنسانيّ.

لقد اتّسع البون بين الصورة والمادّة المكوّنة لها في العمل النّحتيّ الحديث، كما أنّه ما انفكّ يتطوّر وصولا إلى عبث النّحّاتين المعاصرين بالقيمة النّبيلة للموادّ وبأبعاد توظيفها لصياغة صورهم. فأصبحت الصورة النحتية في معناها التقليدي مدعاة إلى المخادعة والإيهام بالحقيقة. كما اعتبرت المادّة الطّبيعيّة والمصنّعة أداة للتّعبير عن حقيقة وجودنا دونما حاجة إلى صور ثابتة في مخيّلتنا نحاول زرعها فيها. فصار بذلك المجال مفتوحا على الطّبيعة في

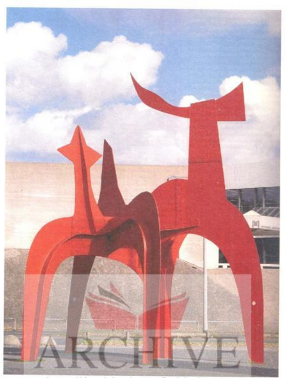
«فنّ الأرض» وللأشياء (Objets) ومخلّفات الصّناعة في «الفنّ الجاهز»، لإفراز أشكال وصور نحتيّة مستحدثة ولّدت بدورها أسئلة جوهريّة حول هويّة النّحت اليوم وأبعاد حضوره.

فهل نقف اليوم أمام صور لنحتٍ جديد، أم نشهد احتضار الصورة فيه ؟

إن ما وصلت إليه ممارسة النّحت المعاصر من إرساء لأشكال جديدة في التّصميم والعرض واستغلال الفضاء النّحتيّ، جعل من موضوع المنحوتة بالمعنى الكلاسيكيّ شيئاً يجب إعادة النّظر فيه. كما أنّ النّحت في صوره المفتوحة على المحيط مهّد لنوع من الدّيناميكيّة والحركة، جعلته يخرج عن حدود تشكيله المألوفة. فالأسلوب البنائيّ مثلاً



(Alberto Giacometti «L'homme qui marche», 1960)



(Alexander Calder «Le Hallebardier»,1971)

عند النّحات والمهندس «بافسنار» جعله يتفنّن في تراكيب خفيفة تذوب بفضل شفافية مواد إنجازها في الفضاء، مثلما تماهت تماثيل «هنري مور» المقسّمة الأجزاء مع الطّبيعة لتُمثّل إعلاناً آخر لتماهي الصورة مع محيطها الواسع.

فالنحت في صوره المعاصرة ما هو في الحقيقة سوى تواصل بين الذّات والعالَم المحيط بها، وبين الجزئيّ واللاّمتناهي. وهذا التماهي مع العالم الخارجي جعل «كريستو» (Cristo) ليلفّ بأقمشته المباني الضّخمة والأسوار الممتدة والفضاءات الرّحبة، كما جعل فنّ الأرض (Land Art) أن يحوّل المواقع الطّبيعيّة إلى مسارح للإبداع الفنّيّ.

لقد كان خروج النّحت المعاصر من حدوده التّقليديّة وراء فقدانه لتوازناته الدّاخليّة، لينساق وراء ما يفرضه المحيط، وينحرف عن رهاناته الحقيقيّة باعتباره ممارسة فنّيّة لها حدودها وملزماتها وأهدافها. فأضحت صور النّحت في مفهومها المعاصر نتاجا لتوجّهين مختلفين، أوّلهما يُعتبر ميراثاً للفنّ الجاهز، يُبسّط فيه النّحت إلى درجة تجعل من المبوّلة منحوتاً، وثانيهما توجّه يرتقي بالصورة النّحتيّة إلى مصافّ ذهنيّ، يُصبح من خلاله المشروع النّحتيّ مسرحا للتصورات المجرّدة.

ونتيجة لكل هذا يرى البعض أنّ المشروع النّحتيّ الغربيّ المعاصر يحمل في طيّاته بوادر فشله رغم نجاحاته الظّاهرة. فمفهوم الكلّ النّحتيّ (Le tout Sculptural)

ما هو إلاّ وهم أسقط النّحّاتون أنفسهم فيه. ومفهوم النّحت الاجتماعيّ أو النّحت السّياسيّ ما هو إلاّ كلام لا يتجاوز الفعل فيه حدود لفظه، كما يبقى النّحت الاجتماعيّ من خلال أهدافه، فعلاً اجتماعيّا مجرّداً من كلّ خصائص الممارسة النّحتية بكلّ ما يميّزها من مبادئ تقنيّة وأسلوبيّة.

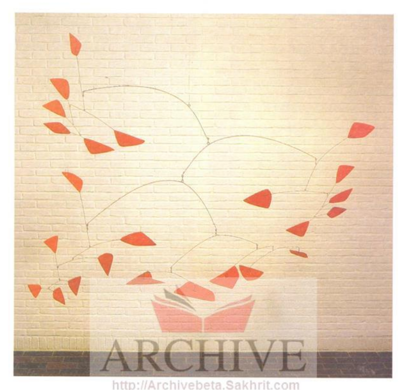
من هنا يمكن القول بأن الانعتاق المتدرج للمنحوت من مادته ساهم إلى حد كبير في جوهر الإشكاليات التي يعيشها النّحت المعاصر بمختلف صوره وتصوراته. كما اعتبر البعض أنّ التوق إلى الحركة يُمثّل عنصراً آخر من العناصر الأساسيّة التي ساهمت في التوترات والتأزمات التي تعيشها الممارسة النحتية الراهنة.

4 ـ من حركة المنحوت إلى صور متحرّكة :

لقد كان موضوع حركة النّحت وطموح تخليصه من جموده وثباته من أهمّ اهتمامات الفنّانين منذ عصر النّهضة. فالحديث عن الحركة الثّابتة (Le mouvement statique) كان عبارة عن المحاولة الأولى لبعث صورة للحياة في المنحوت منذ ذلك العصر. ويرجع



(Cristo & Jeanne - Claude «Surrounded Islands (Iles cernées)», 1980-1983)



(Alexander Calder « Quatre Systèmes rouges mobile », 1960)

«قاستون باشــلار» (Gaston Bachelard) الحركة الحقيقيّة في النّحت إلى البدايات الأولى لتوظيف تقنية القولبة وما نتج عنها من استنساخ لصور متكـرّرة (9).

إذن فحلم الانعتاق والحركة في النّحت بدأ منذ القديم ليتواصل إلى اليوم في مظاهر مختلفة، تتغيّر من أسلوب فنّيّ إلى آخر.

وقد بلغ هذا المبحث الحركيّ للنّحت مبلغه مع التّوظيف الميكانيكيّ لأجزاء متحرّكة فيه، ليصل بذلك مفهوم الحركة إلى مستوى تطبيقه فعليًا. وتعتبر الهياكل الحديديّة المتحرّكة لـ«كلدار» و«تنقلي» نماذج دالّة على ذلك.

فالسّعي وراء تحريك التّمثال الجامد دفع بالنّحّاتين إلى أن يلقوا بأنفسهم في مجالات الصّورة السّينمائية لدرجة جعلت من النّحّات ذاته موضعا للمشاهدة، ومن فنّ التّصوير السّينمائيّ موديلاً (Modèle) لهذه الفئة من المبدعين الجدد.

وقد كانت هذه المراحل المتلاحقة والمتسارعة في مرور النّحت من صوره الثابتة إلى صور متحرّكة ميكانيكيًا وصولاً إلى صور متحرّكة على شاشات السّينما وراء الادعاء الذي جعل المخرج السّينمائيّ يقدّم نفسه اليوم على أنه نحّات، ويقدّم أشرطته السّينمائيّة على أنّها أعمال نحتيّة. فتبنّي مخرج سينمائيّ مثل «ماتيو بارني»

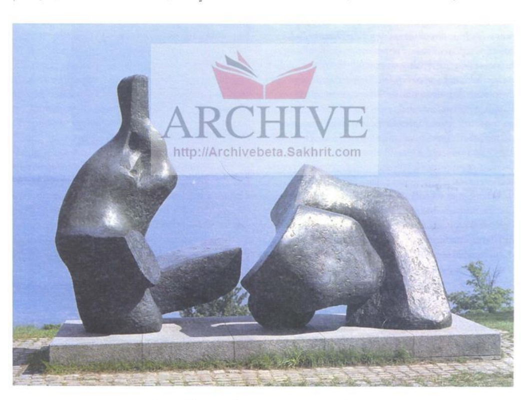
لميدان النّحت كتعبير لفعله الإبداعيّ، ينبع حسب رأيه من أصل اشتغاله على الأقطاب الجاذبة المؤسّسة لجوهر الفعل النّحتيّ في مفهومه التّقليديّ (10).

نستنتج إذن بأنّ التّحوّل من صورة الحركة الثّابتة في النّحت، إلى صور متحرّكة فعليًا، أمر لم يتجاوز في تاريخ النحت قرناً واحداً. والمفهوم النسبي للزّمن، ساهم إلى حدّ بعيد في خلق مشروعيّة لما تشهده التحولات النّحتيّة المتسارعة. فالحركة في صورة المنحوت بدأت قديماً كمشروع طموح فرضته طبيعة الرّوح البشريّة الخلاّقة والمبدعة. لتبلغ اليوم حدودها القصوى التي يرى البعض أنها مدعاة للتوقف عندها للمساءلة والمراجعة (11).

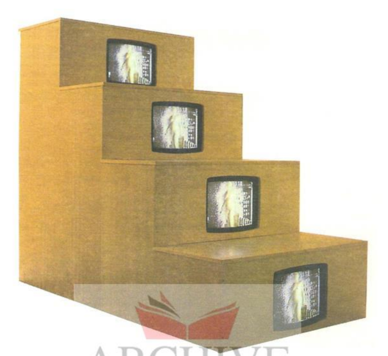
5 ـ خاتمة :

نستنتج، من خلال ما تقدّم، أن التحولات في صور النّحت المعاصر، تقدم لإشكاليّات كبيرة تعكس في الحقيقة تساؤلات حول هوية الممارسة النحتية نفسها خصوصا أن نقّاد النحت المعاصر يُعربون بوضوح عن صعوبة تقديم مفهوم جمالي واضح لما نراه.

لذا، فإنّ تحديد منظومة فكريّة وجماليّة قادرة على تعريف أشكال النّحت اليوم أمر صعب نظراً إلى الطّابع المتحول الذي تعكسه صوره، إضافة إلى صعوبة هذه الممارسة التي دفعت منذ القديم بالنّحات «ميكال أنجلو» للتوقّف في بعض أعماله عند حدود مراحل عدم



(Henry Moore « Figure allongée n° 5 »1963/64)



(Shigeko Kubota «Nu descendant un escalier (Duchampiana)», 1975/76)

اكتمالها. فسعي هذا النحات الدؤوب وراء صور من سراب استحال عليه بلوغها هو الأمر نفسه الذي أوقع النحات «رودان» من بعده في «بوّابة جهنّم» (La porte de l'enfer) التي لم يخرج منها ولم ينهها بموته.

إن السّعي وراء الصورة المستحيلة كان سمة من سمات النّحت منذ القديم، دفعت بهذا الميدان إلى تأزمات عانى منها كلّ نحّات أصيل. فالتّوتّر الذي عاشه كل من «ميكال أنجلو» و«رودان» تواصل مع «جياكوماتي» وغيره من المبدعين وأقضّ مضجعهم.

إن صورة المنحوت ومنذ عصر النّهضة حملت في طيّاتها بوادر إشكالياتها، وما فكرة الصورة المنتهية والمكتملة في ظلّ التحولات الفكرية المتواصلة إلا دافع للبحث والمغامرة. كما تعتبر التوترات التي تعيشها صور النّحت اليوم في الحقيقة محطّة جديدة من محطّات تطوّر ميدانها المتواصل، كما لا تمثّل في رأيي الهزّات والتّأزّمات التي عاشها تاريخها، بدءاً بما شهده عصر النّهضة من جدل حول القولبة والنّحت المباشر، ومروراً بالرّفض الذي مُنِي به أسلوب «رودان» في نحته لـ«بلزاك» (Balzac)، وصولا إلى ما تعرّضت له بنائيّة «بافسنار» من انتقادات، سوى محطة جديدة من محطات تطورها.

ويبقى تاريخ النّحت رغم كل ذلك حافلا بالعديد من الهزّات والتّحوّلات التي كانت وسوف تبقى سبباً وراء تحوّل نظرتنا إليه وفهمنا له. فصور النحت التي كانت تُرفض سابقاً أصبحت مقبولة اليوم. وتبقى عملية تصور صور جديدة له ما هي في الحقيقة إلا سؤال جديد يفتح بطرحه على ما هو غير مألوف ومغاير.

المصادر والمراجع

1) Louvel (Roland), La sculpture sous haute tension, L'Harmattan, Paris, 2004.

2) Voir : Didier Bagot (Jean), Christine EHM, L'ABCdaire des cinq sens, Flammarion, 1998.

3) Merleau-Ponty, L'œil et l'esprit, éd. Gallimard, Paris, 1964, p. 37.

4) « Rodin était très myope. Il travaillait littéralement le nez sur sa sculpture, une énorme trompe de sanglier, sa terre glaise et son modèle il avait le nez dedans, les mains dedans. Sa sculpture est plus faite pour le toucher que pour l'œil. De là le thème qu'il a souvent employé, des larges mains créatrices. De là aussi le côté chiffonné, malascé et tripoté de ses sculptures». Claudel (Paul), Journal, T.I, Janvier 1930, p. 898.

« Claudel rejoint tous ceux qui associent la plénitude de la chair et la densité de la matière à des pesanteurs qui interdisent toute élévation spirituelle. Il est de ceux qui privilégient la vue au détriment du toucher ». Louvel (Roland), op. cit., p. 63.

5) هو نحّات إفريقيّ معاصر، ولد في داكار (Dakar) عاصمة السّينغال سنة 1935. قام بالعديد من المعارض في أوروبّا، كما أنّ له العديد من المجموعات النّحتيّة مثل «الزّولو» (Les Zoulous) وغيرها. يعمل ويعيش في مسقط رأسه.

6) المرجع نفسه، ص: 18.

7) Voir : Sterckx Pierre - Picasso, L'Acrobate et le bricoleur, in « Picasso sculpture », Beaux Arts collection, Juin 2000.

8) « L'absence de quelque chose joue souvent le rôle de composante active d'un percept. Dans ce cas, la connaissance visuelle est également en cause. [...] voir le vide, c'est placer dans un percept quelque chose qui en fait partie tout en ne s'y trouvant pas, et remarquer cette absence comme une propriété du présent », Anheim, Rudolf, La pensée visuelle, 969, Flammarion, Paris, 1976, p. 96.

9) « Gaston Bachelard expliquait que la taille privilégie la forme, alors que l'action du modeleur est, tout au contraire, fondée sur les propriétés de résistance et d'élasticité du matériau ? Le sculpteur devant son bloc de marbre est un servant scrupuleux de la cause formelle. Il trouve la forme par élimination de l'informe. Le modeleur devant son bloc d'argile trouve la forme par la déformation, par une végétation rêveuse de l'amorphe. C'est le modeleur qui est le plus près du rêve intime, du rêve végétant ». Florence (De Mérédieu), Histoire matérielle et immatérielle de l'art moderne, p. 98.

10) Voir : - Dagen (Philippe), « L'art total de Matthew Barney », in : Le Monde du 13 – 10 – 2002.

- Guerin (Michel), « Mathew Barney, Le corps de l'imaginaire », in : Le Monde du 13 – 10 – 2002.

11) « L'automate n'est pas seulement une statue équipée d'un mécanisme intérieur, mais une projection en puissance des mouvements de l'homme dans l'espace qui l'entoure. Ses ambitions comme ses limites sont inscrits dans ses leviers et ses pivots. L'automate reflète autant le labyrinthe intime du corps que la grande mécanique de l'univers ou il se muet ». Comar (Philippe), Les images du corps, Gallimard, Paris, 1993, p. 95.

قصة

قصص قصيـــرة جـــدّا

ساسي حمـام (*)

الكفّ والطريق

طال الطريق واستطال وامتدّ حتّى خلنا أننا لن نصل إلى المدينة الرابضة في قلب الصحراء. دبّ القلق في النّفوس وران عليها فتناوم البعض وتظاهر البعض بقراءة الجرائد والمجلات. وتعلقت عيون البعض بهذه الرمال الصفراء الممتدة إلى اللاّنهاية... انتهيت من قراءة عناوين الجريدة... طويتها ووضعتها بجانبي... تململ الجالس إلى جواري... طلب الجريدة... نظر فيه قليلا ثمّ أرجعها إليّ...

شرع يعلّق على بعض الأحداث... لم أرد عليه... غرقت أكثر في صمتي... واصلت عيناي التّسكع خارج الحافلة... بدأ يحدث نفسه عن الطقس وعن الواحات وعن الصحراء وعن فوائد النّخلة... وعن... وعن... تظاهرت بعدم سماعه... إلتفت إليّ ورفع صوته... سقطت الحجب بيننا وتحطّمت الحواجز وأصبحت أشاركه الحديث... نظر إلى كفي وقال متعجّبا :

– كم هي عميقة خطوط كفك !

جذبت كفي فأردف :

– أتعلم أنّي أجيد قراء الكفّ ؟! هل تريد أن أقرأ لك كفّك ؟

– لا أومن بهذه السخافات !

أخذ كفي بين يديه عنوة... لم أجذبه... تركته ينظر إليه كما يريد... يتفرّس في خطوطه كما يحلو له... يتابع خطوطه إلى حيث يريد...

هذا خط الحياة... إنّه قصير... شعرت برجفة تهزني... حياتك قصيرة... ارتعدت فرائصي... ستعيش على الكفاف... ماء بارد كالثّلج صب فوق رأسي... الفقر سيكون صديقك الذي لن يفارقك أبدا... هذا خط الزّواج... شعرت بحرارة تجتاحني... انظر... انظر... ينقطع في مناسبتين... ستتزوّج مرتين... لن تعرف السعادة والاستقرار العاطفي... الحرارة أصبحت لا تطاق... تدفقت سيول من العرق من كافة مسام جسدي... جذبت يدي بقوّة صائحا في وجهه :

– أنت كذاب... دجال... تدعي كذبا قراءة الكفّ... لماذا أغلقت في وجهي جميع الأبواب ؟ أوصدت جميع المنافذ... وأدت جميع الآمام... دفنت جميع الأحلام...

ضحك وقال بصوت هادئ :

– لماذا كل هذا الانفعال ؟ ألم تقل أنّك لا تؤمن بهذه السخافات ؟

*) كاتب، تونس

المحفظة

- جوالي... سرق جوالي... أمسكوه...

ارتمى شاب من عربة المترو... جرى وراءه آخرون...

كثر الهرج بالعربة... تسللت الأيدي إلى الجيوب تتفقدها وإلى الجوّالات تتحقّق من وجودها وإلى المحافظ تتحسّسها...

- حذرتها... قلت لها أنّهم لا يصعدون إلاّ في العربة الأولى... أعرفهم جيّدا... لذلك لا أصعد فيها أبدا... قبل أن يأتي المترو أبتعد عن المنتظرين وأفرغ جيوبي الخارجيّة... أعرفهم جيّدا... أفرغ تلك الجيوب أمامهم ليبتعدوا عنّي... لأتّقي شرّهم... أضع كلّ ما أملك في هذا الجيب الدّاخليّ... محفظتي!... آه محفظتي!... لقد سرقوا محفظتي!...

الحكاية

حكى الحكاية: خبر، فرح، أمل...

استمعوا بانتباه صامتين...

تجمّع أهل الحيّ في الساحة... تحت الجدران... أمام المنازل... تحت العمود الكهربائي...

تساءلوا، التمعت العيون دهشة...

انتظار... قلق... هواجس... علامات استفهام...

ضجت القاعة ضحكا... قهقهة...

خيبة... رجوع أهل الحي إلى منازلهم مطأطئي الرؤوس...

قال أحدهم هذا موضوع قصّة قصيرة جدا... كل واحد يكتب قصته...

رجع إلى البيت... أعاد القصّة... قلبها... فحصها... أعادها مرّة أخرى... وضع القلم وترك الورقة...

قصص قصيرة جدّا

مسعودة بوبكر (*)

1ـ سترة الجوخ

وقف وسط سوق الملابس القديمة عند ذروة الحركة. تهزّ أعضاء جسمه موجة من الضّحك الهستيري. ما فتئ يتأمّل بمزيج من الحنق والفرح الطفولي ألسنة النيران تتناهش سترة الجوخ التي ابتاعها منذ ما يقلّ عن العشر دقائق، إثر مناقشة لسعرها مع التاجر الذي حرن مصرّا على عرضه، مدركا لمدى حاجة الرّجل إليها ورغبته فيها. نقده بكلّ ما تيسّر في قاع جيبه وهو يطوي كنزه الثّمين تحت ابطه. عنّ له وهو يغادر السّوق أن يقلّب مرّة أخرى سترة الجوخ ويعيد تحسّس قماشها وبطانتها، مؤكّدا لنفسه صفقته الرّابحة. تسمّر مكانه. جحظت عيناه. ارتخى فكّه السفلي وارتعش حاجباه، ثمّ ما لبث أن ألقى بالسترة من يديه كمن يتخلّص من عقرب. راح يقلّب في جيبه. بحركة سريعة ودقيقة أشعل عود ثقاب وثبّت شعلته في بطانة السترة.

لم يكترث لحلقة الفضوليّين الحائرين وقد اتّسعت من حوله. كان الغيظ يذرع ملامحه وعيناه شاخصتين في ذؤابات ستّ لنجمة تتناهشها ألسنة النّار. . في حين طفقت شارة المزوّد الأصلي المثبتة في القماش المحترق تتناثر قذائف في خارطة كيانه.

***

2 – على النّـــــات

قرّر أن يخرج هذه التي شغلته عبر الكمبيوتر وذبذبات «النّات» إلى واقع يومه وليله، فتمتلئ العين بدفق الحياة من وجهها وجسدها، وينعم السّمع بنبرات صوتها وينشق عطرها وأنفاسها عن قرب.

جاءت من مدينتها في شمال البلاد.

جاء من قريته في جنوب البلاد.

جلسا متقابلين على ناصية مقهى من مقاهي العاصمة.

انقضت ساعة زمن وسقط الصّمت بينهما. راح هو ينقر بأنامله على لوحة مفاتيح وهميّة، وانشغلت هي بتفقّد إرساليات هاتفها المحمول.

قال فجأة تتدافع الكلمات على لسانه بنبرة من يسعى للتخلّص من واجب ثقيل:

– هل زرت المتحف؟... هل تريدين الذّهاب إلى المتحف؟

ابتسمت. أجابت في ارتباك:

– ولماذا المتحف تحديدا؟

– هكذا؟ لا أدري . . في الحقيقة. . . .

قاطعه صوتها يجيب مكالمة هاتفيّة لم يسمع لها رنين

---

*) كاتبة، تونس

إشعار:

– آه قلت إنّك ستعودين بالسيّارة الآن.... أعود معك... جيّد هذا يريحني من عناء القطار.

أقفلت الخطّ... أو هكذا تظاهرت.

ابتسم.

ابتسمت.

قالت: يجب أن أمضي.

قال: طبعا... سعيد برؤيتك مباشرة ...

أومأت برأسها وهي تتفقّد حقيبة يدها مبتسمة:

– أنا أيضا.

أصرّ بنبرة صادقة وهما يفترقان :

– لا تنسي ... كوني on line هذه الليلة... لديّ حديث طويل.

***

3 – موضوع إنشاء.

قالت المدرّسة تعيد على تلاميذها نصّ موضوع الإنشاء:

«قضّيتم بعض عطلة الصّيف على شاطئ البحر، صفوا البحر».

أطالت التلميذة الجالسة في آخر الصفّ تأمّل ورقتها البيضاء. قبيل رفع الأوراق، كتبت بخطّ واثق:

«لم أذهب إلى البحر.

قضّيت العطلة أبيع الخضار مع أبي.

لا أعرف البحر إلاّ في رائحة جارنا... بائع السّمك.

***

4 – بيت القصيد

اندهش بائع الصّحف من العامل الذي وقف أمامه في زيّ المصانع الأزرق، يمتزج عرق جسده بدهون الآلات وشحمها وهو يعيد إليه الصّحيفة التي اشتراها منه لتوّه قائلا:

– أرجوك يا ابن الحلال... اقتطع لي من هذه الجريدة الخبر الذي يتعلّق بزيادة الأجور واحتفظ بالبقيّة...

***

5 – طقـــــوس

مساء غبّ آخر كانت تجمّع قرب حوض الخبّيزة الإفرنجية نفايات كرتون وأوراق لتضرم فيها النّار. تجلس على حافة الحوض. بانبهار طفوليّ تشخص عيناها السوداوان الواسعتان كعيني غجريّة في اللهب، وكمن يتقصّى لغزا ما تتعقّب نظراتها تعرّجات الألسنة النّاريّة. تهزّ حاجبيها، يغمر ملامحها خشوع. أخيرا، مع خمود آخر ألسنة اللّهب وقد تبعثر السّخام على جليز الفناء وشوّه ستائر النوافذ، تغادر المكان ميمّمة مرسمها، وتشرع في وضع الخطوط الأولى لرسم جديد وفي عينيها تتراقص ألسنة اللهب.

***

6 – المتربّص

لا شيء يشي بأنّه متسوّل.

لا شيء يشي بأنّه صعلوك. كان جليّا أن لا مشكلة لديه مع الحرج.

يقطع الشّارع بلا حذر، بين زعيق أبواق السيارات. يجوس بنظراته بين موائد المقهى. إحدى تلك المقاهي العصرية الأنيقة حيث يمكنك أن تتناول على ناصيتها وجبة غداء سريعة، في أكبر شوارع العاصمة وأشدّها حركة، تحت مظلّة عملاقة بلون القشّ. المهم أن تتحمّل أزيز محرّكات السّيارة وصخب المارّة وأيضا أعين فُضُوليّ تعبرك بين الجلد والعظم وتراقب مائدتك بدقّة استعدادا للاقتراب منها حال مغادرتك، في الوقت المناسب قبل حلول النّادل.

ارتمى الرّجل الخمسينيّ خلف مائدة خلت لتوّها من الزّبون. امتدّت يداه بحركة سريعة إلى بقايا الصّحن. أسبل جفنيه مطمئنا وغرز نواجذه في قطعة السندويتش التي التقطها بيمناه، في حين طفقت أصابع اليسرى تجوس

في بقايا الصّحن الثاني. كان هناك ما يكفي ليمضي في عمليّتيْ التهام ومضغ سريعتين ليعود بعد لحظات يدقّق بنظراته المستنفرة في ما حوله.

حين اقترب النّادل لرفع الصّحون، كان الرجل قد انتقل حثيثا إلى منضدة أخرى خلت لتوّها من زبونة مستعجلة لم تتمّ قطعة «اللازانيا» وعيناه لا تهدآن تذرعان مائدة تهيّأ صاحبها للمغادرة.

***

7 – أشْشْشْ

ثلاث عشرة ساعة من الإجهاد والعمل المتواصل كانت كفيلة بأن تجعله يدندن مبتهجا وهو يأخذ طريق العودة إلى البيت. سيرى الأبناء وربّما شاركه أحدهم عشاءه المتأخّر ثمّ سيخلد إلى النّوم.

استقبله صوت التلفاز المرتفع حال دخوله الشقّة. رفع صوته باتّجاه الجالسين لا يغادر انشراحه:

– السّلام عليكم...

انطلقت الشّفاه تتمطّط في توتّر دون أن تستدير الرّؤوس:

– أشششش

– ظلّ مكانه. ابتسم وهو يرفع صوته :

– السّلام عليكم.. كيف...

عادت الشّفاه متوتّرة تفحّ دون أن تستدير الرّؤوس:

– أشششششششْ

اقترب من الرّؤوس المعلّقة بالتلفاز. تأمّل الوجوه المحدقة في الشّاشة. قال بنفس الوتيرة:

– السلام عليكم كيف حالكم ... ها أنا....

اهتزّ الاحتجاج الجماعيّ كأحدّ ما يكون:

– أ شششششْ

اكتست ملامحه مسحة غريبة. تقدّم باتّجاه التلفاز يرفعه من مكانه عاليا، ثمّ تركه يهوي أرضا والصّوت المنبعث منه يهتزّ قبل أن ينكتم: « وهدففففففففففففففففف»

حدّقت فيه كلّ الوجوه واجمة.

قال مبتسما:

– السّلام عليكم... ها أنا قد عدت.... تعبت كثيرا ... وأنتم، كيف كان يومكم يا أولاد؟.

***

8 ـ صباح الشقق

شعر بحاجة شديدة للتّمتع بالسّكون.

ودّ لو تستحي الجدران من تسريب ما يصدر من جلبة وهمهمة من قِبَل جيرانه، تحديدا أزيز سرير العروسين في الطّابق العلويّ. الخلوات تستباح عبر الحيطان وسقف الآجر، تعرّي الأسرار. منذ الفجر تهتزّ الحيطان لمغطس الحمّام، يندلق فيه أنبوب الدشّ باندفاع بغيض. تلي ذلك خطى حثيثة تدكّ من تبعثرها الجليز العاري. تتعثّر الأبواب بمغاليقها وهي تصطفق. تخطىء يد ما موضع علبة فترتطم هذه على الجليز... ينتفض الصّراخ من حنجرة طفل صغير. تحتدم الجلبة فوق أرضية العلويّين، تلك التي تشكل سقف الشقّة ، يتململ تحته كلّ وجوده البرم بصباحات الشّقق اللعينة.

عند ستارة الشرفة تفزع من نومها بعوضة تمضي في طنين برِم عبر فضاء الغرفة. تندلق الكوابيس من عنق زجاجة دَفعة واحدة لتنخرط في فوضى الصّبيحة.

تشتدّ حاجته لهدوء بيت علق في الذّاكرة، بيت دأب على رسمه بقلم الرّصاص. .اختار له سفح جبل تطوّقه شجيرات صنوبر، وسياج خلفيّ من الخشب.. تظلّله سماء شمسها لا تغيب، طيورها لا تهاجر، وفراشاتها دائمة الإقامة عند أكمام أقحوان لا يذبل.

انتشل قلم الرصاص من بين الأوراق. استحضرت أصابعه تخطيط الرّسم. حين اكتمل، جمّع عزيمة جسده المتعب المبعثر تحت سقف الشقّة. ثمّ ولج البيت الغافي في مشيمة السّكون والضّوء وأنفاس الغدير والأقحوان.... مخلّفا الشقّة حيث تتخبّط البعوضة في ضجيج السّقف وهمهمات تتجاوب بين الأركان، وغرغرة أنابيب تصريف المياه.

أَمِيرُ الرُّؤَى

المكّي الهمّامي (*)

– 1 –

وَخدِي المُحَاصَرُ فِي هَذَا الْوُجُودِ سُدًى
وَحدِي أَمُوتُ فَلاَ خِلٌّ يُكَفِّنُنِي
أُقِيمُ فِي لُغَتِي، كَالطِّفْلِ مُرْتَبِكًا،
أُصْغِي إِلَى نَهرِ الأَسْلاَفِ يَعْبُرُنِي
حَتَّى أُغَادِرَ هَذَا القَحْطَ يَلْزَمُنِي
أُنثَى مِنَ الْحَمْحَمَاتِ الْبِكْرِ وَالفِتَنِ
طَيْرُ الأَسَاطِيرِ، كَالنِّيرَانِ يَلْهَجُ
بِالإِعْجَازِ مُشْتَعِلاً، فِي صَوْتِهَا الْوَثَنِي
طَيشُ الْيَنَابِيعِ فِي الأَعْمَاقِ ذَاهِبَة،
لاَ مُسْتَقَرّ وَلاَ تَوْقٌ إِلَى وَسَنِ
لَوْ أَنصَفُوا حُلُمِي
مَا شَرَّدُوا لُغَتِي
فِي التِّيهِ حَتَّى غَدَا
تِيهِي أَنَا وَطَنِي...!

– 2 –

خَلَقْتُ مِن ضِلَعِيَ الْمُعْوَجَّةِ امْرَأَةً،
وَتُهْتُ مُنْخَطِفًا فِي وَجْهِهَا الْحَسَنِ
خَبَّأْتُ فِي فَمِهَا جَمْرِي وَأَسْئِلَتِي،
وَفِي ضَفَائِرِهَا خَبَّأْتُهَا عَدَنِي

*) شاعر، تونس

أَضَاْتُ شَمسَ صَبَاحَاتِي بِضحكَتِهَا،
وَرُحتُ أَعبُدُهَا فِي السِّرِّ وَالْعَلَنِ
تِمثَالُهَا فِي دَمِي أُنسِي وَأَندلُسِي
وَآيَتِي فِي زَمَانٍ لَيسَ يَفهَمُنِي
تِمثَالُهَا إِرَمٍ ذَاتُ الْعِمَادِ غَفَتْ
فِي القَاعِ مَغمُورَةً، أَوْ جَنَّةُ الْيَمَنِ
لَوْ أَنصَفُوا حُلُمِي
مَا شَرَّدُوا لُغَتِي
فِي التِّيهِ حَتَّى غَدَا
تِيهِي أَنَا وَطَنِي...!

– 3 –

أَنَا سَرقتُ مِنَ السُّحبِ الشَّرِيدَةِ شَيئًا
غَامِضًا، وَكَتَبتُ النَّسغَ فِي الْغُصُنِ
أَنَا اكْتَوَيتُ بِأَوْهَامِي، وَضَيَّعَنِي
ضَوءٌ يُشَعشِعُ فِي الأَحْشَاءِ يُبهِرُنِي
أَنَا اخترَقتُ بِتِرْحَالِي، وَشَرَّدَنِي
شَوقٌ إِلَى وَطَنٍ فِي الْقَلْبِ يَسكُنُنِي
أَنَا أَمِيرُ الرُّؤَى فِي الْكَونِ سَيِّدَتِي،
وَعُشبَةُ الشَّبَقِ الْوَحشِيِّ تَقْتُلُنِي
سَرِيرَتِي الْمَاءُ، فِي شُطآنِهِ أَمُرُّ
مِن ازرِقَاقِ الْمَدَى. لَوْلاهُ لَمْ أَكُنِ
لَوْ أَنصَفُوا حُلُمِي
مَا شَرَّدُوا لُغَتِي
فِي التِّيهِ حَتَّى غَدَا
تِيهِي أَنَا وَطَنِي...!

– 4 –

أَكُلَّمَا ارْتَبَكَتْ فِي لَيلِهَا امْرَأَةٌ،
اسْتَيقَظَتْ فِي دَمِي أُخرَى لِتُرْبِكَنِي
وَكُلَّمَا انكَسَرَتْ زَيتُونَةٌ، وَبَكَتْ
فِي التِّيهِ مسرَجَةٌ، أَبلَى الأَسَى بَدَنِي
أَنَا شَهِيدُ الْعَصَافِيرِ الَّتِي انتَحَرَتْ
فِي أُفْقِهَا، وَهَوَتْ فِي ظُلمَةِ الدِّمَنِ
قَدْ دَمَّرَتنِي شُؤُونُ الرَّمْلِ، وَانسَحَقَتْ
مَبَاهِجِي عَبَثًا فِي قَبضَةِ الْكَفَنِ
هَذَا ازدِرَائِي بِجَمرِ الرَّفضِ أَكْتُبُهُ،
وَغُصَّتِي، وَأَحَاسِيسِي تُعَذِّبُنِي

لَوْ أنصَفُوا حُلُمِي

مَا شَرَّدُوا لُغَتِي

فِي التّيهِ حَتَّى غَدَا

تِيهِي أنَا وَطَنِي...!

– 5 –

صَرَخْتُ فِي ذُرْوَةِ الْخُسْرَانِ سَيِّدَتِي،

شِعْرِي دِمَايَ أَنَا، شِعْرِي سَيُنْقِذُنِي

أَصَابِعُ الشُّعَرَاءِ الثَّائِرِينَ أنَا

أَرْسَلْتُهَا نُذُرًا، فِي غَمْرَةِ المحنِ

أَهِيمُ فِي لُغَتِي حُرًّا، أُوَسِّعُ فِيهَا

الإِثْمَ، أَحْفِرُهَا فِي صَخْرَةِ الزَّمَنِ

فَالشِّعْرُ مُعْجِزَتِي فِي الْكَوْنِ، أَكْتُبُهُ

مُسَافِرًا فِي الصَّدَى طَوْرًا، وَيَكْتُبُنِي

أَكَادُ أُبْصِرُهَا الأَمْطَارَ فِي أُفُقِي،

قَلْبِي عَلَى مَطَرٍ يَهْمِي... وَيَغْمُرُنِي

لَوْ أنصَفُوا حُلُمِي

مَا شَرَّدُوا لُغَتِي

فِي التّيهِ حَتَّى غَدَا

تِيهِي أنَا وَطَنِي...!

نصف مقعدٍ لاصطياد لحظات جميلة

محمود سليمان (*)

أكتبُ

مثلما كتبَ بابليو نيرودا

عن متعِ الحياةِ والعيشْ

استسلمُ لدمعةٍ عابرةٍ....

تحت لساني

أرى الغيمَ نافذةً

بعدما أغلقَ الصبرُ

دكانه

فمن يعيد لي ..

حذائي الذي يشبهني

ثم ينسلُّ ....

مثل راية الحدادِ هذه

كلُ دمعةٍ يا أبي

لم تكن لي

كل بكاءٍ صادقٍ

ربما ....

لم يكن من القلبِ ذاته

رأيت إحدى وثلاثين كوكباً

ولم أرني

ممداً ....

مثل شراعٍ فقيرٍ

....

*) شاعر، مصر

....

لكنّ الصبرَ نفذ

وسقطت كواكبي في الجب

الحياةُ لا تعني بالضرورةِ شيئاً

والدمعُ الخالصُ

مثل طائرةٍ ورقيةٍ

هرب

وحذائي ضاع.

ثمة لحظةٌ تأتي

ومع ذلك لا تمسح الفرح جيداً

كل مرةٍ تمنحني الفراغات

ظلي

أيا ظلي ....

كيف تبدو مضيئاً

وأنا خافتٌ

وكيف لم أفهم

أنك لي

سورٌ للحديقةِ

وبابٌ لقلبي

صورٌ عائليةٌ

ورفاق

حصىً في جبيني

زمناً آهلاً بالخسارات

نصف مقعدٍ

لاصطياد لحظاتٍ جميلة

كي أستطيع الكتابة

عن متع الحياة والعيش

لم تخني الطيبةُ

ولم يمنعني الألم

أكتبُ ......

لا لأطلق دمعةً عابرةً

أو لأقصص رؤياي

بل لأنسى

فليست الحياة بالضرورة

هي الرهان الأنيق.

ظلال الغياب

ناجي الحجلاوي (*)

يسير السّحاب على ضفّة مهملة

تُرى هل يُقبّل ماءً بلا شفتين

أم يسير بليل

على مُقلة مُقبلة؟

سحاب إذا ما علا

حطّت الرّيح أوزارها

على ساحل عمره تفكّر بالمسألة

فاستوى واقفا

كجندي تلا في الحروب بيانا

ولم يتلعثم

واستعاد ما ذكّرته به المهزلة

سلام طريّ

علا كالهضاب

يصدّ الرّياح

ويمسح وجه السّحاب بأزراره المقفلة

للرّيح أن تلبس ما تشاء

من الأرجوان المعطّر

بأخبار كل اللّواتي يردن الزّواج

ومن لا يردن فظلّ البريد

يرفّ بأسراره المرسلة:

لا تكتبوا أي حرف

على جبهة الرّيح حين تهب

*) شاعر، تونس

فكلّ الحروف إذا ما اشتهتها الرياح
بدت مهزلة
يمرّ السّحاب
على فكرة عابرة
حطّ فيها السّراب جناحا ونام ككلّ أمير
على مخدع الساحرة
سحاب يرشّ ظلالا
على كلّ تل
ويصحو كشمس المحب
على غفلة آسرة
ههنا واحة
من عمى الليل
حين استراحت على ظلّها
ساعة واستراحت
من الواحة الموحلة
ومدّت جناحا كما الخيمة المائلة
وهذا السّحاب استطاب من الرّاحة موعدا

في المياه التي لا ظلال لها
وهذا السّحاب غياب
على الضّفة الواقفة
واجمر كصفصافة خائفة
للريح أنفاسها الحابسة في ثنايا السّحاب
وأنيابه العابسة
تنفث ما لديها من الغيم
في البسمة الهامسة
سماء تراءت لها الشّمس
في لمحة خاطفة
فطار الغبار
وحطّ القصيد يديه
على ساحل عمره
واستوى عاطفة
وهل يستوي الظّل
والشّعر
خاوٍ من العاصفة.

مكتبة الحيــاة الثقافيّــة

تقديم عبد الرحمن مجيد الربيعي

«أغـانـي الحيــاة» لشــاعر تونس أبو القــاسم الشابي في طبعة أنيقة فــاخرة

رغم تعدد طبعات ديوان «أغاني الحياة» لشاعر تونس الخالد أبي القاسم الشابي الذي احتفلت تونس وعدد من البلدان العربية بمناسبة مرور مائة عام على ولادته (1909) وتعدّدت طبعات أعماله الشعرية إلاّ أنّ الطبعة التي أصدرتها دار نقوش عربية بتونس تعدّ الطبعة الأكثر أناقة، غلاف سميك وورق خاص وحروف واضحة وقد أطلقت الدار على هذه الطبعة اسم (طبعة المائوية).

وقد ارتأت الدار الناشرة أن تضيف لهذه الطبعة دراسة عميقة للديوان وحياة الشاعر وقد أنجزها الناقد والباحث الجامعي د.مصطفى الكيلاني الذي جاءت دراسته (المقدمة) تحت عنوان (وجع الكتابة ـ روح الحياة، أو مغالبة الألم بالأمل).

وقد توزعت هذه الدراسة على مجموعة عناوين أولها (ديوان «أغاني الحياة» لأبي القاسم الشابي مابين منظور التعاقب التاريخي والقراءة السيميائية) وثانيها (في الدلالات «أغاني الحياة» العنوان) وثالثها (في القراءة السيميائية تحديدا) حيث يرى أن (قصائد «أغاني الحياة» متعاقبة تبعا لمنطق قرائيّ يصل بين ذات النص وذات متقبّلة) ويوزعها كالآتي : أ ـ ماهية الشعر. ب ـ (الطفولة)، ت ـ (الوجود)، ث ـ (الحرية)، ج ـ (الجمال)، ح (الحب)، د ـ (ارادة المقاومة)، ذ ـ (الحكمة)، رـ (الألم ،الأمل).

أما رابعها (من قبيل الخاتمة) حيث توصل إلى القول: (فالدلالات المرجعية على اختلافها. والقصائد على وفرتها هي أصداء لمعنى الشعر الغامض الذي هو بعض من سر الروح وسر الوجود في ذات الحين. وذلك «الشعري» يحمل عديد إمكانات إنشاء القصيدة بما تحقق كتابة وبما ينزع إلى التحقيق لولا انقضاء التجربة بالوفاة. لأنه بمثابة الما ـ قبل الواصل بين الصفات ومختلفها إذ يتولد عنه المعنى وممكن المعنى أو اللا معنى أيضا. كذا الشعر بمقاربة هذا «الشعري» الواصل بين مختلف الدلالات المرجعية).

كما يتوصل إلى القول : (وكما تنتصر الذات الشاعرة لقيم الطفولة والحرية والحب والجمال وإرادة المقاومة على الألم تحول مأساة الوجود وفاجعة الموت إلى فن جميل يقارب الوجود وما في الوجود بمنظور «الحياة» كما هي ومثلما يراها الشابي ضمن احدى شهاداته عن الشعر : «إن الشعر هو الحياة نفسها. في حسنها ودمامتها، في صمتها وضجتها، في هدوئها وثورتها، في نومها ويقظتها وفي كل صورة من صورها ولون من ألوانها).

هذه الطبعة الاستثنائية هي هدية جميلة لهذه الذكرى التي أثرتها احتفالات وندوات وإصدارات وبرامج اذاعية وتلفزية.

وقد جاءت طبعة «أغاني الحياة» في 283 صفحة من القطع الكبير.

وقد تم الطبع في المغاربية للطباعة والنشر سنة الطبع 2010.

«مرآة الغريبة- مقالات في نقد الثقافة» للدكتورة شهلا العجيلي (سوريا)

صدر للباحثة والروائية السورية د.شهلا العجيلي كتاب بعنوان «مرآة الغريبة - مقالات في نقد الثقافة» ويضم مجموعة من المقالات القصيرة التي جمعتها المؤلفة بين دفتي هذا الكتاب بعد أن نشرت معظمها في عدد من الصحف والدوريات العربية، منها ملحق «الثقافية» الصادر عن جريدة الجزيرة السعودية.

وهي مقالات تمتاز بالتنوع والدقة واللمحات الذكية في انتباهة لا يقدر عليها إلا المبدعون.

تهدي كتابها هذا إلى والديها، وفي توطئة كتابها تقول المؤلفة : (هذا الكتاب مجموعة من المقالات التي كتبتها بين 2005 و 2008) ثم تعدد الفضاءات التي نشرتها فيها. لتقول: (إن ما يجمع مقالات هذا الكتاب هي فكرة نقد الثقافة ذلك أن كلا منها يقارب ظاهرة أو معنى في الثقافة العربية الاسلامية قديمها وحديثها، يبسطه عبر إلماحة أو حدث ما، يقدح زند المقالة التي تناقش ذلك المعنى أو الظاهرة، أو تتابع تطورها التاريخي أو تستشرف أفقا يتعلق بها).

وتذكر المؤلفة المسوّغ الذي جعلها تقدم على جمع هذه المقالات في كتاب : (عدا عن أهمية فكرة نقد الثقافة إن هذا النوع من الكتابة الأدبية قد تمّ تأطيره بالكتابة الصحفية، مما يجعل المقالات مهما كانت ثمينة تتلاشى من العدد الورقي من الصحيفة أو تسقط بالتقادم من على شبكات الأنترنيت).

ووجهة نظرها هذه صحيحة حيث كانت وراء إقدام عدد من الكتاب على جمع مقالاتهم في كتب لأن (الكتاب الذي يجمع هذه المقالات يضمن لها حضورا مستمرا بين يدي المتلقي) كما أضافت الكاتبة موضحة.

وعندما نستعرض المقالات لا ندري أيها نتوقف عنده ونورده مثالا. نتوقف مثلا عند مقال لها عنوانه «لماذا سرقتنا الرواية؟» تورد قولا على لسان «زوربا» بطل رواية كازانتزاكي الشهيرة جاء فيه : (إننا لم نأكل ولم نشرب ولم نحب بما فيه الكفاية إننا لم نحي بعد).

وتعلق عليه تعليقا نابها : (ويبدو أننا لهذه الأسباب نتمسك بالرواية، فنحن لم نشبع بعد، وربما لا نملك وقتا لنكمل طعامنا وشرابنا وحبنا. ولا وقت لدينا للحياة، لأننا محكومون بالموت).

وتوضح أكثر بشيء من الاستدراك : (الرواية وحدها تمنحنا فرصة أن نعيش حياة إضافية، عبر حيوات أبطالها. وتكوينات مجتمعاتها، وتمنحنا في الوقت ذاته، الشعور بالرحابة، فهي النوع السردي الذي يستوعب غيره من الجنس السردي أو غير السردي).

وربما كانت المؤلفة وهي تورد هذا الرأي تقدمه من خلال تجربتها الخاصة في كتابة الرواية (لها رواية متميزة عنوانها «عين الهرّ» التي حصلت على جائزة من وزارة الثقافة الأردنية أخيرا).

وفي مقال آخر لها عنوانه «نجمات شيراز» ترى أن (كل رجل يحب أن يكون نسخة محدثة محاكية للنموذج الذي قرره الشعر: أن يكون قويا، كريما، شهما، غنيا، عفا وزير نساء في آن معا، فهو يغض الطرف عن جارته، لكنه خارج الحي أشبه بامرئ القيس) وتستدرك حتى لا تعمم : (أنا أقول : يجبّ أن يكون لا أقول هو كذلك، أو يستطيع أن يكون).

والشيء نفسه ذهبت به إلى المرأة فترى : (كل امرأة تحب أن تكون مدللة، ذات حسب ونسب، عفيفة، متمنعة، حاضرة البديهة ومثقفة أيضا، وطبعا حسناء، ومقاييس الحسن ما تزال كما قررها الشعر العربي على الرغم من اجتياح النموذج الغربي الذي انضوى في مراحل كثيرة تحت لواء النموذج العربي أيضا).

عدد مقالات الكتاب (51) مقالا، يميزها التنوع بحيث تشكل رحلة قرائيّة مفيدة وممتعة معا.

جاء الكتاب في 230 صفحة من القطع المتوسط، منشورات المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت- عمان) سنة النشر 2009 لوحة الغلاف مهداة من الفنان السوري سعد يكن بينما قام بتصميمه الفنان العراقي علي الحسيني.

«ديوان مدينة الأنقاض»
لمحمد الخالدي (تونس)

ديوان جديد ينضاف لمدونة الشاعر التونسي محمد الخالدي وعنوانه «ديوان مدينة الأنقاض» ويأتي هذا الديوان إثراء لتجربة هذا الشاعر المتميزة بعد دواوينه: قراءة الأسفار المحترقة/ كل الذين يجيئون يحملون اسمي/ المرائي والمآقي/ سيدة البيت العالي/ مباهج/ وطن الشاعر/ من يدل الغريب؟/ قصائد الشبيه.

وقد أضاف الشاعر لتجربته الشعرية تجربة سردية فكتب رواية بعنوان «سيدة البيت العالي» وهي اعادة كتابة سردية لديوانه الحامل للاسم نفسه، وله في (السيرة) كتاب بعنوان «ما تجلوه الذاكرة مالا يمحوه النسيان».

وللخالدي كذلك تراجم كثيرة منشورة في المجلات العراقية في سنوات دراسته واقامته ببغداد (1972 - 1983) وله أيضا كتابان مترجمان هما: (الديموقراطية ما بعد الشمولية) و(قصائد الشبق المعطر).

والخالدي من الشعراء العرب الذين كتبوا قصيدة صوفية جادة منطلقها تجربته الشعرية والروحية على خلاف قصائد التصوف المتصنّعة وليدة الموضة الشعرية التي تأخذ إليها بعض الشعراء العابرين.

يهدي الخالدي ديوانه هذا: (إلى روح الصديق العزيز الشاعر الطاهر الهمامي الذي كان شاهدا على ولادة هذه القصائد) كما ورد في نص الاهداء.

في تقديم دال نتعرف على (السالك) وعلى شيخ جليل يمر به (أثناء معراجه ببادية شبيهة ببادية العرب. ذكّرته بعض معالمها بمراتع صباه).

وعندما وجد السالك نفسه في حضرة الشيخ الجليل ذي اللحية البيضاء التي وخطها الشيب، وكان يجلس على صخرة من الغرانيت الوردي، قال له الشيخ مرحبا: (انتظرتك طويلا كي أودعك هذه المخطوطة التي آلت إليّ في ما آل من أسرار هذه المدينة قبل زوالها، واعلم أن فيها ورقات لك أن تنشرها وأخرى وهي الأكثر عددا تحتفظ بها لنفسك ولا تدعها أبدا لأن فيها من الأسرار ما لا طاقة لعامة الناس به).

وقد رسم له علامتين احداهما على المسموح بنشره والثانية على غير المسموح بذلك.

وهكذا يضعنا الشاعر في عالم ديوانه الذي سماه (ديوان مدينة الأنقاض).

وقد وزع القصائد الأولى على هيئة ورقات بدءا من (الورقة الأولى) وما بعدها في العدد.

كما استعان الشاعر بالرسوم والعلامات، والمتمعن في قراءتها سيتأكد من عمق سبر الشاعر للعوالم الروحية التي ولجها.

ويستعين الشاعر باللغة التراثية دون أن تفقد قصائده حداثتها ونكهتها الجديدة.

وتقرأ من (الورقة السابعة):

(منذ ثلاثين عجاف
وأنا أحرس سجنا مرميا في الصحراء بعيدا
يؤوي المشبوهين وصوفيين اصطلموا
فأباحوا المحظور وباحوا بالمستور
ويؤوي معتوهين أقاموا
جمهوريات فاضلة في الحلم
انتحر البعض وفرّ البعض
وأعدم من أعدم منهم شنقا أو ذبحا لا أدري
وأنا باق في السجن
أدير المزلاج صباح مساء
لأقبع وحدي في سجني)
وهذه الورقة ممضاة بـ «سجّان».
ويتعدد من مضوا على هذه الأوراق مثل:

صاحب خان/ حكواتي/ مهرج السلطان/ أحد شعراء البلاط/ عرّاف/ حفار قبور/ مجنون/ قوادة/ محارب قديم/ بهلول... إلخ. وعدد الورقات 23 ورقة.

لكن السالك وقبل أن يغادر (مدينة الأنقاض) يترك كلماته فوق (مسلة عذراء من الغرانيت الوردي منتصبة في الخلاء كأنها تنتظره، فحفر فيها بموساه في ما يشبه الحمّى بعضًا من تهاويله).

ومما ورد في تهاويله:

(جبت الأصقاع جميعا لكني
لم أشهد مثل الشرق المنكوب
ذاكرة عمياء وتاريخ منهوب)

بهذا خرج (السالك) خرج الشاعر بديوانه الجميل هذا الذي يقع في (97) صفحة من القطع المتوسط ـ طبع في مطبعة فن الطباعة على الحساب الخاص - سنة النشر 2009.

«في غيبوبة الذكرى- دراسات في قصيدة الحداثة» للدكتور حاتم الصكر (العراق)

صدر للباحث والناقد العراقي د. حاتم الصكر (الأستاذ في جامعة صنعاء) كتاب بعنوان «في غيبوبة الذكرى - دراسات في قصيدة الحداثة» ومن مؤلفات د. الصكر النقدية نذكر: المرئي والمكتوب- دراسات في التشكيل العربي المعاصر (الشارقة 2007) حلم الفراشة: الايقاع والخصائص النصية (طبعتان ـ صنعاء 2004 وعمّان 2009)، انفجار الصمت - الكتابة النسوية في اليمن - دراسة ومختارات (صنعاء 2003)، مرايا نرسيس - قصيدة السرد الحديثة في الشعر المعاصر (بيروت 1999) ترويض النص- تحليل النص الشعري في النقد العربي المعاصر (القاهرة 1998)، البئر والعسل - قراءات معاصرة في نصوص تراثية (طبعتان - بغداد 1991 - القاهرة 1997) روفائيل بطي وريادة النقد الشعري- دراسة ومختارات (ألمانيا 1995)، كتابة الذات - دراسة في وقائعية الشعر (عمّان 1994)، ما لا تؤديه الصفة: المقتربات اللسانية والشعرية (بيروت 1993)، الشعر والتوصيل (بغداد 1988)، مواجهات الصوت القادم- دراسات في شعر السبعينات (بغداد 1987)، الأصابع في موقد الشعر - مقدمات مقترحة لقراءة القصيدة (بغداد 1986).

وعند مراجعة عناوين هذه المؤلفات الثرّة نتعرف على اهتمامات هذا الناقد الراصد والمتملي في الابداع الشعري العربي الحديث بشكل خاص وتشكل مؤلفاته مرجعا أساسيا لكل دارسي هذا الشعر والمعنيين به، علما أن اهتمام د. الصكر يذهب إلى الفن التشكيلي وإلى الرواية، وله كتابات جادة فيهما.

ويرى المشرف على السلسلة- مديرها العام ورئيس تحريرها الشاعر سيف المري في مقدمته المركّزة لكتاب د. الصكر (أن هذا الاصدار الرائع للناقد المتميز الدكتور حاتم الصكر في نقد الشعر الحديث : فأننا نأمل أن نكون قد وفقنا في القيام ولو بالقليل من الجهد عبر اثراء المكتبة العربية بهذه الدراسة النقدية المهمة).

يهدي المؤلف كتابه إلى (ولدي عدي ... في غيبوبة براءته وشبابه التي طالت بين أنياب خاطفيه). ويهديه أيضا: (إلى حفيدي أحمد وسؤاله الغائب في ارتباكات طفولته التي تكبر بعيدا عن الأب) وهذا الاهداء يلخص مأساة المؤلف الشخصية بغياب ولده خطفا. ثم ضم الكتاب اهداء ثالثا إلى واحد من أكبر شعراء الحداثة العراقية ومعاصر السياب والبياتي والحيدري ونازك هو محمود البريكان الذي كان موته الفاجع جزءا من تفاصيل المحنة العراقية.

في تقديم المؤلف لكتابه ارتأى أن يكون العنوان (هل تصلح الذكرى مناسبة للقراءة؟) ويقوده العنوان إلى تساؤلين هما : الأول (ماذا يبقى من حداثة الرواد؟) ويقول بين ما رآه بأن (السؤال عن حداثة الرواد بعد قرابة ستين عاما من انطلاقتها يبيح لنا التساؤل عما تبقى منها كمحصلة ؟ وهنا لن نسائل النصوص المنجزة كتجليات لنياتهم التجديدية، بل نراجع الخطاب الذي صدرت عنه تلك النصوص والمنطلقات النظرية والمبررات التي صاحبت الوعي بضرورة التحديث في تلك اللحظة من مسيرة القصيدة العربية...).

أما التساؤل الثاني فهو (إمكان النثر في الشعر «لحظة الحداثة الثانية»).

وبين ما قاله : (وإذ نصل إلى مقترح قصيدة النثر نكاد نستعيد الخطاب النقدي المألوف الذي عرفناه في منتصف الأربعينات- من القرن الماضي- وهو يواجه مقترح الرواد حول تجديد القصيدة العربية) ويعرج على دراسة سابقة له (لما رأينا أنه خلفيّة تحرك الجدال والحجاج حول قصيدة النثر، ووجدنا أن ثمة أخطاء وتصورات مغلوطة كانت وراء سوء فهم الجمهور لهذا النوع من الكتابة الشعرية) ويرى أن (بعض هذه الأخطاء ارتكبه روادها أنفسهم بسبب حماستهم التبشيرية والأوهام التي أسرت نظرتهم إلى قصيدة النثر وصلتها بالشعرية الغربية، والأشكال الغربية بينما كان جزء من سوء الفهم متأتيا من

غياب منظور القراءة المناسبة لهذا النوع) ويرجع هذا إلى (أن قراءة قصيدة النثر ونقدها وتداولها ظلت محكومة بآليات وإجراءات قراءة الأنواع الشعرية السابقة عليها، وهذا أساس الخلل في قبولها وتحديد هويتها وشرعيتها، احتكاما إلى قوانينها ونظم كتابتها وإيقاعيتها الخاصة).

أما فصول الكتاب فهي: قصيدة الحدث بين الموضوع والفن/ قصيدة المنفى أو المهجرية الجديدة/ القصيدة السياسية والقصيدة الوطنية/ قصيدة النثر وحجاب التلقي/ قصيدة القراءة وشعر الجمهور/ مداخل مقترحة لقراءة شعر محمود درويش/ أجراس السياب وأمطار قصيدته/ كما يفرد فصلا خاصا عن الشاعر التونسي والعربي أبي القاسم الشابي ووضع هذا الفصل تحت عنوان (في مئوية الشابي مغني الحياة ومدوّن أوجاعها) ويكتب فصلين عن الشاعر الراحل محمود البريكان هما: (البريكان في غيبوبة ذكراه) و (غياب الشاشة: شعر محمود البريكان).

وعن شاعر العربية محمد مهدي الجواهري يكتب فصلا بعنوان: (الجواهري قصيدة الأنا المنفعلة). وعن أدونيس يكتب فصلا بعنوان (قصيدة الجسد: أدونيس) وعن المقالح شاعر اليمن عنوان الفصل بـ (قصيدة المدن: المقالح).

ويختم بفصل عنوانه (قصائد الغياب). هذا كتاب ممتلئ، مؤلفه ملمّ بموضوعه عارف به وبتحولاته، فالدكتور الصكر ليس ناقدا أكاديميا فقط، بل هو شاعر، له أكثر من ديوان منشور.

يقع الكتاب في 254 صفحة من القطع المتوسط بمنشورات مجلة دبي الثقافية 2009 برقم (31).

اصدارات تونسية جديدة

«جحيم في الجنة»

لعباس سليمان

صدرت للكاتب عباس سليمان رواية جديدة بعنوان «جحيم في الجنة» وهي الرابعة له بعد: النسيان، أيام إضافية أخرى، سفر التيه.

وله أيضا في القصة القصيرة أربع مجموعات هي: موتك يقتلني، أيام العطش، لا موت بعد اليوم، رأسي الجديد.

تقع رواية «جحيم في الجنة» في 136 صفحة من الحجم المتوسط. طبعت في مخابر مآثر للانتاج الرقمي بمدينة توزر على نفقة المؤلف - سنة الطبع 2009.

«الأسوار العالية»

لعمر السعيدي

تحمل المجموعة القصصية الجديدة للقاص عمر السعيدي اسم «الأسوار العالية» وهي المجموعة القصصية الخامسة للمؤلف حيث أصدر قبلها: الصوت المفقود، المشي بعين واحدة، صبايا، الشرفة. وله أيضا تجربة في الكتابة للأطفال بعنوان «سر المدينة المعلقة».

تضم المجموعة الجديدة ست عشرة قصة قصيرة سبق له أن نشرها في الصحف والمجلات التونسية.

تقع المجموعة في 108 صفحات، وقد طبع على نفقة المؤلف، لم تذكر سنة الطبع ولا اسم المطبعة.

«المتنبي يحتفل بعيد ميلاده»

لمراد الحجري

هذه المجموعة القصصية هي الأولى لهذا الكاتب الذي سبق له أن نال عددا من الجوائز المحلية في المسابقات التي تنظمها دور الثقافة للأدباء الشبان في القصة والنقد كما ذكر في التعريف المطبوع رفقة مجموعته هذه.

تقع المجموعة في 122 صفحة من القطع المتوسط وتضم 33 قصة قصيرة يهديها إلى والديه.

منشورات مجمع الأطرش للكتاب المختصّ سنة الطبع 2009.